HISTORIA DE LA IMAGINACIÓN

Del antiguo Egipto al sueño de la Ciencia

Juan Arnau



La imaginación ha sido objeto de reflexión por parte de los pensadores de todos los tiempos y culturas, enfrentada o emparejada con lo material. La revolución científica intentó destruirla y reducir el mundo a lo tangible, pero, como el autor defiende, sin ella es imposible concebir aquel. Sin imaginación la historia ni siquiera existiría. En cuanto al futuro, el destino del mundo dependerá de cómo seamos capaces de imaginarlo.

epublibre

Juan Arnau

HISTORIA DE LA IMAGINACIÓN

Del antiguo Egipto al sueno de la Ciencia

ePub r1.0

Titivillus 16.01.2021

Juan Arnau, 2020

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1







Índice de contenido

Un hecho se lo lleva el viento más rápido que una ensoñación. Una fantasía puede durar tres mil años.

G. K. Chesterton

PRELUDIO

LA VIDA IMAGINA

La vida imagina. Es lo que mejor sabe hacer. La imaginación es el eje del mundo y el país de las almas. Según los sufíes, de ella emana todo lo vivo; sin imaginación no sería posible la vida. Desde el sueño de las plantas hasta la ensoñación del niño, que proyecta lo que no es para terminar siéndolo, toda la experiencia vital se encuentra fecundada por la imaginación. La imaginación, ya sea mítica, filosófica o científica, establece el pacto entre el espíritu y la naturaleza. Sin ella no existirían los mundos simbólicos que han inspirado a los artistas y a los hombres de ciencia.

Este libro recorre los grandes momentos de la historia de la imaginación, aquellas épocas en las que ha sido más fértil y creativa. El antiguo Egipto y la Grecia preclásica serán las primeras estaciones en este viaje. El mundo medieval, con sufíes, cabalistas y cristianos, nos abrirá de la mano de Dante las puertas del Renacimiento y despertará nuestro interés por la magia. A continuación visitaremos a los románticos, que descubrieron en la imaginación el mejor aliado contra la falta de vitalidad de las viejas costumbres y el culto al trabajo y la producción. Luego recorreremos el cientificismo del siglo XIX, cuya lógica simbólica se afanó por encerrar la imaginación en celdas y cuya precariedad imaginativa tiene todavía hoy consecuencias catastróficas. Con Jung, veremos algunos de los intentos recientes por recuperar la imaginación perdida.

Según el *Libro tibetano de los muertos*, los espectáculos que nos aguardan después de la muerte apenas se diferencian de los que la mente y la imaginación, en su continua configuración del paisaje y recreación del mundo, nos hayan procurado en vida, pues pertenecen a un mismo itinerario mental. La imaginación no es tanto un asunto histórico cuanto el factor esencial en la construcción de eso que llamamos «historia». Flaubert decía que sin la imaginación la historia sería imperfecta; aquí sostendremos que ni siquiera existiría. En tiempos recientes se ha recuperado una idea antigua: la participación activa de la mente y la imaginación en la creación del mundo en que vivimos. De estos aspectos se ocupa la parte final del libro. El destino del mundo dependerá de cómo seamos capaces de imaginarlo y, a partir de ahí, crearlo.

LO VISTO Y LO ESCUCHADO

La palabra es enlace entre lo visto y lo escuchado, casa la vista con el oído, los dos sentidos más nobles. La palabra es una presencia sonora que, al margen de su grafía, suscita una imagen mental. Nada pues mejor que las palabras para contar la historia de la imaginación.

La tesis de este libro es sencilla y antigua. En el hombre anida una naturaleza dual, dos principios en juego interminable. Esa pareja ha recibido numerosos nombres, ha sido imaginada o escuchada de muy diversas maneras: espíritu y naturaleza, conciencia y materia, cielo y tierra. Si queremos investigar la imaginación y su relación con el tiempo, deberemos recorrer los paisajes que la tensión entre ambos principios ha dibujado a lo largo de la historia. En la imaginación egipcia y en la griega, que son las que abren el volumen, encontramos ya la tensión entre el cielo y la tierra que luego se reproducirá en otras épocas de la cultura europea; también en la de Mesoamérica, África, la India, Oriente Pr-

óximo y Extremo Oriente. De ahí que estemos tentados de llamarla la «tensión esencial», pues parece ser el muelle que mantiene el dinamismo de la inteligencia y creatividad humanas.

En palabras del filósofo irlandés Berkeley, es la tensión entre lo visto y lo escuchado; entre la música y la pintura, cuya síntesis es la palabra, que suena y propicia la imaginación. Hay algo en lo visual que hechiza al ojo y le impide penetrar más hondo. La nitidez de la imagen revela, pero también encubre. Lo visible revela la apariencia de la individuación, pero es solo apariencia, un contorno provisional desmentido por lo sonoro. El hechizo de la imagen encubre otro hechizo más profundo, el de la música, en el que se pierde la individuación a la que nos aferramos instintivamente pese a infundirnos el temor a la muerte.

Un hombre caviloso y amigo de los enigmas como Friedrich Nietzsche describió ese mito fundacional a propósito de la tragedia griega. Y lo hizo «bajo la capucha del docto» pero sin la aridez del filósofo, al modo poético y artístico de quien comparte el anhelo griego de belleza, de fiestas, cultos y oráculos. Nietzsche se atrevió a dejar atrás el viejo fardo de las cuestiones eruditas y doctrinales, desde el historicismo hasta el «odio al mundo», propias de algunas ciencias y credos que relegan el arte al reino de la mentira. Bajó de la cátedra, desde la que se debe enseñar ciencia («el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia»), para reunir a su alrededor no solo a jóvenes filólogos de Alemania, sino a los «tigres y panteras» que, desde Grecia hasta la India, siguen escuchándolo.

Ese mito fundacional lo recoge el *Zaratustra* y cabe en una sola frase: «El Creador quiso apartar la vista de sí mismo y entonces creó el mundo». Lo encontramos también en la literatura védica, donde Prajāpati crea el mundo por mie-

do a la soledad (para olvidarse de sí mismo), y en muchas otras culturas. La soledad del Creador (y a veces su aburrimiento) da pie a la aventura del mundo. Una aventura que, como toda aventura que se precie, puede salir mal. El mundo como invención poética de un ser divinamente insatisfecho. Una aventura que, como tal, está muy lejos de ser perfecta y no carece de exigencias y dificultades. La fuente eterna de la vida produce incesantemente individuaciones, pero al hacerlo se desgarra a sí misma. La consecuencia inmediata es el sufrimiento inherente a la existencia, por causa de ese desgarro del Uno primordial. La muerte aniquila la individuación y supone o bien la reintegración al origen, o bien un largo camino que pasa por incontables individuaciones.

La tensión es constante; la reconciliación, periódica. Apolo y Dioniso no son dioses rivales u opuestos. Para los antiguos griegos, se encontraban entrelazados en el mundo natural. Ambos son hijos de Zeus. Apolo es el dios del Sol, del pensamiento y la claridad, y apela al orden, la prudencia y la pureza. Dioniso es el dios del vino y la danza, del caos y lo irracional, y apela a emociones e instintos telúricos y a cierta violencia primordial. Desde el punto de vista de las artes, Apolo es la escultura y la proporción arquitectónica, mientras que Dioniso es la música arrebatadora. Desde la perspectiva filosófica india, el primero representaría el espíritu original, un principio masculino e inmutable, vacío de contenido, que se recrea en el segundo, la naturaleza creativa, el principio femenino cuya fecundidad despliega y repliega el mundo.

EL VIAJE IMAGINAL

Lo que el Génesis atribuye al hombre, Platón lo atribuye al universo. La cita es larga pero merece reproducirse íntegramente:

> Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno, y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de esta, quería que todo llegara a ser lo más semejante a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo. Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto era visible, lo que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que este era en todo sentido mejor que aquel. Pues al óptimo solo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de *noûs* será más hermoso que el que lo posee, y que, a su vez, es imposible que este se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó el *noûs* en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera más bella y mejor por naturaleza. Así, este universo llegó a ser un viviente provisto de alma y *noûs* por la providencia divina[1].

No hay una llave que abra todas las cerraduras. Este libro aborda diferentes tradiciones de la imaginación con el objeto de esbozar un plano que sirva de orientación a la vida mental. Para ello se recorren diversas épocas y culturas que muestran un trasfondo común, unas mismas preocupaciones en el género humano, tan fragmentado y dislocado por la imposición de ciertos modelos y por la estafa de la globalización comercial y tecnológica. El único modo de leer un relato es a partir de otros relatos. La luz, en este caso, es siempre refleja y recíproca. El relato que sirve aquí de sistema de referencia (sin que esto signifique que sea la base o el fundamento de los demás) es un relato filosófico de la India[2]. Lo escogemos no porque sea más verdadero que el resto, sino porque ofrece una plantilla conceptual lo bastante amplia y flexible para englobarlos a todos. Asimismo, dada su «extrañeza» o falta de familiaridad, permite ver aspectos que antes pasaban desapercibidos. Lo aprendido en la otra orilla ayuda a comprender esta. Dicho a la mayor brevedad, ese relato postula que el mundo es consecuencia de dos principios eternos, uno contemplativo y otro creativo. La tensión esencial que se establece entre ambos, de ín-

dole erótica o, al menos, magnética, es la que se halla detrás de todas las transformaciones de la naturaleza, desde la evolución estelar hasta el crecimiento de la planta, desde el latido de los corazones hasta las mareas oceánicas.

El ciudadano de hoy vive en la infinita inmensidad del espacio, en un cosmos frío y desafecto, «que me desconoce», como afirma asustado Pascal. Es el hombre arrojado al mundo del existencialismo, una caña susceptible de ser partida, una mota de polvo en el desierto inacabable de las estrellas. «¡Infeliz aquel que carece de patria!», dice Nietzsche. El dualismo entre hombre y mundo reproduce la vieja sensación del Dios desconocido (*ágnostos theós*) en una época, a principios de la era común, que guarda una estrecha relación con la actual y de la que hablaremos en el capítulo 6, dedicado a los gnósticos y neoplatónicos.

Vivimos al mismo tiempo dentro y fuera de la naturaleza. Sin tener en cuenta estas dos dimensiones, estas dos cualidades, cercenamos la vida y quedamos a merced de un reduccionismo desesperante que mutila una parte irrenunciable de la experiencia. Para los griegos y los egipcios, el ser humano está hecho de cielo y tierra, posee una naturaleza olímpica y otra titánica, una estelar y otra telúrica. Las culturas antiguas mantuvieron viva la tensión entre ambos principios, el magnetismo entre contemplación y creación, entre espíritu y naturaleza, silencio y habla. El mundo moderno ha realizado un esfuerzo titánico, durante más de tres siglos, para reducir un principio a otro: el espíritu a materia, la conciencia a naturaleza. Un fenómeno, llamado «suicidio del alma», en el que la imaginación, arrastrada por el predominio de la lógica formal y la abstracción matemática, ha quedado reducida y sometida al algoritmo y otras variables cuantitativas.

Los gnósticos sintieron que no debían lealtad a quienquiera que hubiese creado el mundo. De hecho, pensaban que este había sido creado por una ignorancia ciega movida por pasiones negativas. Como en la voluntad de Schopenhauer, el poder de la naturaleza es ciego; sus fines son oscuros (lejos queda el *logos* de los estoicos, identificado con la providencia). Esa sensación de ser extranjero en medio de una oscura vastedad es muy común en nuestro tiempo. *To feel safe, to feel at home* es una de las obsesiones de los norteamericanos. Pero ese lugar no es un país, ni una democracia, ni una cuenta bancaria bien nutrida, sino que está en la mente; es ahí donde hay que buscarlo. *What you think, you become.* La célebre frase de Buda, americanizada, indica el camino.

VÍAS DE ESCAPE

El cielo estrellado, que para los pitagóricos era la encarnación más pura de la belleza y la bondad, ha dejado de ser afín al hombre. La naturaleza es ciega; la tierra, insensible; la selección natural, aleatoria. El cielo es despiadado, el *fatum* de planetas y estrellas supone una amenaza. Vivimos en los tiempos del Armagedón. Prolifera la literatura de catástrofes sin que nos demos cuenta de que la amenaza reside en nuestra propia mente. El miedo se ha convertido en una emoción recurrente.

El todo ha dejado de ser anterior a las partes. El axioma de la época clásica ya no tiene validez. Lo suprasensible carece de fuerza efectiva. O eso creemos. El mundo moderno se construye desde abajo, de lo simple a lo complejo. No se trata de una lección lógica sino del espíritu de los tiempos, que todavía ejerce una enorme atracción sobre las generaciones de los hombres. Cansados del mundo construido desde arriba, emanado de las alturas, hemos invertido las metáforas, las direcciones.

Los mitos son los relatos dramáticos que sirven de carta fundacional de instituciones, costumbres y ritos. La palabra es griega y la mayoría de los mitos narran la intervención de dioses y diosas en los asuntos humanos. Los intérpretes literales de la ciencia se parecen demasiado a esos exégetas de la Biblia que excluyen los mitos de su libro sagrado. Las ciencias de hoy solo reconocen un mito: sus métodos. Unos métodos que son más un ideal (un cielo platónico) que una práctica unificada. Cada disciplina cierra filas en torno a su propio ideal.

La verdadera dimensión de la existencia no descansa en el tiempo de los relojes, que siempre se acaba y mide el de otros relojes, sino en el tiempo interno, mental. El neodarwinismo sostiene que la conciencia, como si de una moneda se tratara, ha sido lanzada al aire por la naturaleza. El acto en sí es ciego, por lo que no es de extrañar que produzca ceguera. Nuestra naturaleza es teleológica, nos mueven los fines y los significados, pero hemos sido engendrados por la casualidad. No solo somos hijos del azar, sino un «accidente» de la naturaleza. El paradigma dominante en la biología y las neurociencias no sabe qué hacer con la conciencia. Es la gran intrusa, una invitada incómoda en la fiesta (bastante aburrida, por cierto) de la evolución. Somos el producto natural de la indiferencia y el desafecto. ¿Es lógico que lo seamos? Todo ello conviene al capitalismo desaforado, a las grandes compañías y al individualismo feroz y atomizado, a los grandes solitarios que, explotándose a sí mismos, creen realizarse. La fractura entre el hombre y la totalidad es el problema de fondo. Se trata de una herida mental. Este libro pretende buscar soluciones para cerrar esa brecha.

LA IMAGINACIÓN CREADORA

Vivimos en la era del algoritmo y la abstracción, comandada por máquinas, ya sean de guerra o financieras, cuyo

previsible comportamiento empieza a no ser tan previsible. Pero no nos engañemos, la ceguera de las máquinas no es «neutral» o meramente instrumental, depende de ciertas pasiones humanas, demasiado humanas, que no es necesario enumerar. Al mismo tiempo, vivimos en la sociedad del entretenimiento. El folletín de Dickens lo sirven ahora por entregas las plataformas digitales, mediante series con las que ejércitos de guionistas aspiran a suplir nuestras carencias imaginativas.

La necesidad de utilizar la imaginación como medio de conocimiento es tan antigua como la filosofía. Se encuentra en estado embrionario en un libro que Aristóteles escribió en la madurez. Allí se dice que todo pensamiento es la contemplación de un *fantasma*. El rastro de esa idea puede seguirse en las tradiciones sufíes y cabalísticas, en Dante y en los *vasallos de Amor*, en la Florencia de Ficino y Pico della Mirandola y en místicos y visionarios como Jakob Böhme y Emanuel Swedenborg. En todos ellos, la imaginación es el «órgano» del alma y permite el acceso a lo *imaginal*. Un mundo intermedio entre el mundo inmaterial de los valores y el mundo material de la experiencia sensible. Samuel T. Coleridge distinguió la imaginación de la fantasía en unos párrafos deliberadamente ambiguos. Para el romántico inglés aficionado al opio, mientras que la fantasía expresa la creatividad del alma artística, la imaginación es la condición para participar cognitivamente en un universo sacramental; una idea donde resuena la *imaginatio vera* de los alquimistas.

Según Aristóteles, figurarse cosas es la tarea esencial del pensamiento, que «conjura» imágenes aunque no se hallen presentes, haciendo posible el apetito, tanto animal como humano. Esos *fantasmas* permiten el pensamiento y, aun careciendo de la corporeidad de las sensaciones, gozan de

una mayor libertad (que se dispara en los sueños) y resultan más creativos. Para el maestro de Aristóteles, suponían sin embargo una influencia desorientadora por constituir meras sombras o reflejos de lo verdadero. El Platón más pitagórico ve en el sofista a aquel que «forja fantasías», algo que él mismo hacía divinamente. La fantasía era a su juicio una manifestación de la «opinión» (en esto era moderno), de cuyo ruido conviene huir (en esto era antiguo), pues engendra simples «imágenes» en vez de producir «ideas».

Ibn Arabí seguirá a Aristóteles, cuyo legado se preserva en Persia y Al-Ándalus, al sostener que la imaginación es el eje del mundo y el país de las almas. Suhrawardi postulará el *octavo clima* y su *mundo imaginal*. En la *Bhagavadgītā*, la imaginación es el punto de encuentro de dos principios eternos, uno contemplativo y otro creativo. En el budismo, permite a los budas erigir la *tierra pura*, un ámbito que da acceso al despertar. La *Comedia* de Dante abunda en el viaje nocturno de la literatura coránica. Todas estas obras son fieles a la actividad cocreadora de la mente.

Hoy, la imaginación no es una cuestión solo estética sino vital. Los pilares imaginativos de la Tierra se desmoronan. Pese a los sueños del 68, la imaginación nunca ha llegado al poder, y la contracultura ha sido absorbida y banalizada por los gigantes del comercio internacional. La imaginación juega un papel ambiguo en la vanguardia del conocimiento. Einstein poseía una imaginación genuina, que los físicos de su época reverenciaron. De esa devoción surgió la física cuántica y sus «experimentos con fantasmas». Pero la biología, más materialista que la física, sigue mostrándose escasamente imaginativa, como ocurre también con la neurociencia. Ambas comparten el viejo prejuicio platónico de que la imaginación pertenece al mundo de las opiniones, inferior al de las ideas.

Joseph Campbell propuso un remedio contra esa decadencia. La imaginación tiene sus caminos trillados. Hay imágenes que se proyectan en nosotros, ya sea consciente o inconscientemente, para liberar la energía psíquica y regir nuestras vidas. Sin embargo, hay otras que nos encadenan. Todas ellas provienen de un único fondo de motivos, sacralizados e interpretados de formas muy diversas a lo largo de la historia: el diluvio universal, el nacimiento virginal, el robo del fuego, el camino de los muertos, la resurrección del héroe. Campbell seguía a Hume: la crónica de nuestra especie parece el destino autoimpuesto por el mundo imaginal. La imaginación dirige nuestras ideas y permite crear representaciones, combinarlas y abstraerlas para formar conceptos.

El valor cognitivo y sanador de la imaginación es indudable, aunque tiene sus riesgos y también puede destruirnos. La tesis de este libro es que la materia prima del mundo no son los átomos o las partículas sino la imaginación, que es la que mantiene el lazo entre el significado y la materia. La imaginación es el punto de encuentro de la materia ascendente y el espíritu descendente, del significado puro y la forma tangible. Esa tensión es la que materializa nuestra energía psíquica y configura el mundo en que vivimos. El destino del mundo ya no depende de las interacciones físicas o de los procesos históricos sino, en un sentido más profundo, de los encuentros y desencuentros de ciertos símbolos y metáforas; una idea que fascinará a Borges.

1
EL ANTIGUO EGIPTO

NUESTRA HERENCIA ORIENTAL

La historia de Occidente se encuentra íntimamente ligada al antiguo Egipto. Para la civilización griega, Egipto constituía el origen de todas las ciencias. Los filósofos de la Hélade cruzaban el mar para iniciarse en una sabiduría transmitida a orillas del Nilo desde tiempo inmemorial. Pitágoras visitó la corte del faraón Amasis y, según Clemente de Alejandría, Platón viajó a Egipto y se convirtió allí en simple viajero y alumno cuando en Atenas era un maestro incomparable. De los jeroglíficos egipcios surgió el alfabeto griego, de su ciencia de los astros el calendario, de sus conocimientos anatómicos y quirúrgicos la medicina, de sus faraónicas construcciones la arquitectura helénica. La deuda de la cultura europea con Egipto es inmensa y no siempre bien reconocida. Sin embargo, esa influencia no se limitó a los conocimientos positivos, pues la imaginación egipcia impregnaría, a través de Grecia, Palestina y Roma, toda la cultura occidental.

Baste por ahora recordar un mito egipcio. Cuando Atum creó el Cielo y la Tierra, estos quedaron abrazados pero sometidos a la orden de no acoplarse. Esa orden fue transgredida y hubo un castigo: por obra de Shu, en el Cielo se formó la bóveda celeste y la Tierra quedó separada, yaciendo en el suelo. Los empeños de la Tierra por reunirse con su vieja amada dieron lugar a las montañas. Esa separación primordial produjo la vida tal y como la conocemos. Una vi-

da que no escapa al sufrimiento ni a la muerte, como tampoco a la antigua aspiración de alcanzar lo divino. De esa distancia, fruto de una desobediencia primigenia, surgieron diversos dioses (Osiris, Isis, Neftis, Seth y Horus) interesados en la condición humana. Ese mundo espiritual egipcio no solo influyó en los griegos (y por ende en los romanos), sino también en los hebreos y en los primeros cristianos a través de incontables mitos y aspiraciones compartidas.

Heródoto, padre de la historia, estuvo en Egipto cuatro siglos antes que César. Vio cosas que no se han conservado, pero nada dice de la Gran Esfinge de Guiza, esculpida en la roca de la meseta, mitad león, mitad filósofo, con las garras clavadas en el desierto. Tutmosis IV (1419-1386 a. e. c.[3]) la restauró, construyó una capilla entre sus patas y le añadió la *Estela del sueño*, que cuenta un episodio onírico de la vida del faraón: siendo príncipe, fue de cacería y se quedó dormido cerca del monumento; entonces se le apareció en sueños la esfinge, que le ofreció el trono del Alto y el Bajo Egipto a cambio de que restaurara su figura de piedra.

El culto a la esfinge se reactivó en la dinastía XVIII con la ascensión al poder de Amenhotep II, que le erigió un nuevo templo en el noreste. Heródoto nos habla de una inscripción que registra la cantidad de ajos, cebollas y rábanos consumidos por los más de cien mil esclavos y obreros que construyeron las tumbas y edificaciones más presuntuosas que haya conocido la historia. Durante veinte años levantaron la necrópolis de Guiza, las grandes pirámides de Keops, Kefrén y Micerino, los templos del valle y las calzadas, embarcaderos y mastabas de cortesanos y sacerdotes. El sueño de los faraones quedó sellado en piedra.

Cuando Plutarco visita Egipto, en el siglo II, se encuentra una civilización de más de tres mil años de antigüedad helenizada por la conquista de Alejandro Magno. El país ha sido

gobernado por los Ptolomeos, dinastía griega de origen macedonio. Los historiadores y cronistas helenos llaman a los dioses egipcios con nombres griegos. Osiris se convierte en Dioniso, una divinidad lunar que encarna la metamorfosis y el crecimiento natural de los seres. Pero los egipcios hablaban un idioma mitológico diferente, próximo al pensamiento mitopoético y arquetípico.

El descubrimiento del antiguo Egipto supuso el inicio de la arqueología moderna. La nueva disciplina coincidió con el despertar del Romanticismo europeo: en Inglaterra, con Wordsworth, Coleridge y William Blake; en Alemania, con Schiller, Novalis y Goethe. Más allá de las pirámides, ni el Renacimiento ni la Edad Media sabían nada de Egipto. Los historiadores, dibujantes e ingenieros que seguían las campañas de Napoleón en África dieron los primeros pasos para el redescubrimiento de una civilización olvidada. Sin embargo, no fue fácil descifrar los textos inscritos en los templos, tumbas y obeliscos. Ocurrió gracias a una casualidad y a la paciente labor del estudioso Jean-François Champollion. Las tropas de Napoleón hallaron en el delta del Nilo, junto a la ciudad de Rosetta (Rashid), una losa de piedra negra que contenía una inscripción en tres idiomas diferentes: jeroglífico, demótico y griego. Champollion ya había identificado algunos de los jeroglíficos gracias a las inscripciones en griego de los obeliscos. Tras veinte años de investigación, logró descifrar todo el texto. Su descubrimiento contribuyó a recuperar una imaginación perdida.

El mundo egipcio es esencialmente imaginal. Ya desde su escritura misma, de naturaleza visual, la cultura se expresaba y entendía mediante el dibujo. La palabra, compuesta por signos abstractos, suele producir en la mente una imagen. En este caso se ofrece la propia imagen, por lo que cabría pensar que la mente queda huérfana o sin tarea; veremos

que no fue así. La imaginación europea recreará el mundo egipcio en las artes, el cine y la literatura. Aunque los europeos siempre han situado su origen cultural en la Grecia clásica, recientemente se ha empezado a reconocer todo lo que el mundo helénico debe a Egipto. Cuanto más sabemos, más patente resulta nuestra herencia oriental. En Oriente se desarrollaron las civilizaciones más antiguas que conocemos, las cuales forman la base de la cultura grecorromana. Nos sorprendería constatar cuántas de nuestras más preciadas invenciones, científicas, políticas o literarias, proceden de Egipto. Ahora que China y la India reclaman el liderazgo mundial y declina la hegemonía europea, es un buen momento para asumir esta herencia.

UN PAISAJE IMAGINAL

El paisaje de Egipto proyecta una geometría a un tiempo cósmica y terrenal. El eje vertical es el río Nilo, árbol a cuya sombra acuden los pueblos y los cultivos. El eje horizontal lo marca la itinerancia divina, el recorrido del dios Sol. Un triángulo verde, semejante a la copa de una palmera, corona el esbelto tronco del río: se trata del delta más grande y fértil que conoció la Antigüedad, solo comparable al de Bengala. Un inmenso llano aluvial abonado por las aguas rojas provenientes de Etiopía, atravesado por canales de riego y cuyo fango, orlado de datileras, cultivan millones de campesinos. En esta geometría vertical acosada por la hostil arena, campa a sus anchas el escarabajo, símbolo sagrado del devenir.

En el vértice izquierdo de ese triángulo verde se encuentra el puerto perfecto. A su abrigo hay una pequeña isla donde se erigió una de las siete maravillas del mundo: el faro de Alejandría, cuya luz guía a las embarcaciones hacia la ciudad fundada por Alejandro Magno, punto de encuentro de Oriente y Occidente. Alejandría custodia una biblioteca

que atesora toda la cultura de Egipto, Palestina y Grecia. De ella nos ocuparemos en el próximo capítulo.

Dice un proverbio árabe: «Todo el mundo teme al tiempo, pero el tiempo teme a las pirámides». El propósito de las pirámides no era arquitectónico sino imaginal. Estas enormes tumbas se enmarcaban en la tradición neolítica de los montículos funerarios. Se creía que en toda persona habitaba un doble espiritual, llamado *ka*, que sobrevivía a la muerte física y cuyo bienestar dependía de que el cadáver fuera debidamente preservado y embalsamado. El *ka* era la esencia vital de lo divino, un poder vivificante que se transmitía mediante el abrazo y que en los jeroglíficos se representaba con dos brazos unidos. La muerte implicaba regresar al propio *ka*, que se estrechaba de nuevo en el abrazo original. Se le aparecía al difunto como el ave fénix, como un pájaro de luz.

El *ka*, imagen diminuta del cuerpo, debía ser vestido, alimentado y atendido. Algunas tumbas reales incluían retretes para el alma del difunto, y en el Imperio Antiguo las esposas y esclavos del finado se enterraban junto a él, como si de las armas del guerrero se tratara. Posteriormente estos acompañantes fueron sustituidos por dibujos de artesanos, bueyes y campos de cultivo. Según Joseph Campbell, fue el desarrollo del arte lo que acabó con la costumbre bárbara de enterrar a los vivos junto al faraón. El arte pone distancia e ironía respecto a la interpretación literal en la que la inflación mítica corre el riesgo de caer. «Puesto que la mitología nace de la fantasía, cualquier vida o civilización que se forma como consecuencia de una identificación o inflación mítica literal [...] presentará necesariamente las características de una pesadilla»[4]. La pesadilla se desata cuando nos dejamos atrapar por nuestras propias imágenes, cuando no sabemos reconocer el juego onírico y tomamos lo imaginario

por real. El arte se torna aquí una vía de escape. Tal vez fue la magia del arte lo que curó a Egipto de los salvajes arrebatos de la imaginación, sin romper el círculo del asombro pero humanizándolo.

A unos treinta kilómetros de El Cairo se encuentra Menfis, la más antigua de las capitales egipcias, atravesada por un desierto que se extiende desde el África occidental hasta los confines de Asia. Un cordón de arena que une Marruecos, Argelia, Libia, el Sinaí, Arabia, el Turquestán, el Tíbet y Mongolia. Remontando el Nilo en dirección sur, a seis días en barco, se llega a Lúxor y Karnak. Un emplazamiento donde se levantaba Tebas, la capital del Imperio Nuevo. En la orilla oriental se encuentra el célebre Palacio de Invierno de Lúxor; en la otra, las Tumbas de los Reyes y, un poco más arriba, las imponentes columnas del templo de la reina Hatshepsut. No muy lejos, cerca de la Ciudad de los Muertos, se hallan los pétreos y gigantescos restos, acostados sobre la arena, del faraón Ramsés II, que gobernó durante sesenta y siete años y tuvo ciento cincuenta hijos.

Lúxor es la ciudad de la arquitectura. Ningún pueblo se ha entregado a ese arte como el egipcio. En el complejo de Lúxor y Karnak abundan pequeños edificios, estatuas majestuosas, bosques de columnas papiriformes y delicados bajorrelieves. Unos cientos de metros más allá de la escarpada ribera occidental del Nilo desaparece toda vegetación y se despliega el desierto. Ahí se encuentra Tebas, la ciudad de los templos y de las grandes necrópolis. En el Valle de los Reyes y el Valle de las Reinas fueron enterrados los faraones y cortesanos del Imperio Nuevo. Tebas toma el relevo de Menfis como capital del Imperio Antiguo alrededor del 2050 a. e. c. Ostentará ese honor durante más de mil quinientos años.

El templo de Lúxor estaba unido al de Karnak (consagrado a Amón) mediante una avenida flanqueada de esfinges. Fue financiado por Amenhotep III y Ramsés II, bajo cuyo mandato se concluyó. Desde aquellos días hasta la época de los Ptolomeos, las sucesivas dinastías contribuyeron a embellecer el recinto añadiendo construcciones, bajorrelieves y obeliscos. Uno de esos grandes obeliscos se encuentra ahora en el centro de la plaza de la Concordia de París.

EL IMPERIO ANTIGUO

Desde la época arcaica, los pueblos del Nilo practicaron una forma de gobierno dividida en *nomos* ('ley' en griego). Cada clan reconocía un mismo tótem y obedecía a un mismo soberano, cuya autoridad dependía del faraón. El desarrollo del comercio y los costes de la guerra obligaron a los *nomos* a organizarse en dos reinos, uno en el Bajo Egipto, próximo al delta, constituido por pueblos procedentes en su mayoría de la península arábiga, Oriente Próximo y Asia Menor, y otro en el Alto Egipto, río arriba, constituido por indígenas africanos. A partir de entonces Egipto será conocido como la tierra de los «Dos Países». De hecho, algunos antropólogos han detectado en la imaginación que se desarrolló en torno a Osiris un origen africano (cuyo mito fundamental veremos más adelante). James G. Frazer mostró que el mito egipcio de Osiris, dios muerto y resucitado, es análogo al babilónico de Tammuz, al fenicio de Adonis o al griego de Dioniso, lo que parece apuntar a algún tipo de intercambio de ideas entre el Mediterráneo oriental y el valle del Indo. Ideas que, en todo caso, cada cultura recibe de un modo creativo y adapta a sus necesidades simbólicas.

Los restos arqueológicos ponen de manifiesto la importancia de la influencia mesopotámica en los orígenes de la civilización egipcia. La primera dinastía de la que tenemos noticia procede del Alto Egipto. Un linaje de reyes devotos

de Horus, el halcón solar, que se desplazaron al norte hacia el 3000 a. e. c. En la región del delta fundaron la primera dinastía unificada de los «Dos Países». Lo sabemos por una lápida votiva, la paleta de Narmer, descubierta en Hieracómpolis. La figura representada —la elegancia de cuyos trazos muestra ya lo mejor del dibujo y el grabado egipcios — es el faraón Narmer, quien podría identificarse con Menes, primer rey de Egipto y unificador de los «Dos Países». Según Heródoto, erigió el dique que protege la ciudad de Menfis de las crecidas del Nilo; además, secó el viejo canal y excavó un desfiladero entre dos colinas para crear un lago a las afueras de la población. En la paleta aparecen motivos del Neolítico como la vaca cósmica Hathor, cuyas patas son los puntos cardinales y cuyo vientre es el cielo estrellado. El halcón Horus, el Sol, entra en su boca al atardecer para nacer de nuevo al alba. Por eso a la diosa se la llama Hathor, que significa 'la casa de Horus' (*hat-hor*), esposa y madre de este dios que se creó a sí mismo. Pero «casa» es también «país». La imaginación política asocia al faraón con un principio eterno, encarnado en los sucesivos soberanos del linaje y cuyo destino puede leerse en el mito. El hecho histórico, la unificación política, tiene su equivalente en el cielo, en el orden cósmico (*maat*), comparable al *dharma* hindú o al *logos* griego. La monarquía apela a un orden divino, a una norma moral eterna. Como divinidad, Maat es una diosa alada, parecida a un ángel, que ordena la emanación divina. Es el derecho, la verdad y la justicia. En la tumba de Nefertari, de la dinastía XIX, aparece desplegando sus alas pero reclinada, en una síntesis de lo lejano, el vuelo mágico, pero también de lo cercano, la tierra que pisamos. *Maat* es asimismo el alimento que nutre a los dioses, la savia que ordena y armoniza los poderes divinos. Era tarea del faraón aplicar el *maat* al orden social, pues desde la época dorada

del Tiempo Primero el mundo tendía naturalmente al desorden.

La diosa vaca Hathor personifica la armonía cósmica, una fuerza creativa, protectora y maternal, siempre presente, que da vida al dios, el halcón solar; por eso se dice que el Sol es el toro de su madre. Se establece así la relación entre Isis y Osiris, esencial en la imaginación egipcia. El monarca de los pantanos del delta, que representa a Seth, el asesino de Osiris, es sometido. En el reverso de la paleta encontramos a Narmer tocado con la corona en espiral del Bajo Egipto, frente a sus enemigos decapitados. En el centro está el símbolo de la unión de los «Dos Países»: un par de leones cuyos cuellos serpentinos se hallan entrelazados; un motivo de origen mesopotámico que simboliza la reconciliación de los opuestos —tema que reaparecerá en Heráclito, Dionisio Areopagita y Nicolás de Cusa— y, por tanto, el orden divino, donde ya no existen los contrarios. La visión mitopoética de la paleta de Narmer señala un momento crucial en la historia de la civilización egipcia.

LA LITERATURA EGIPCIA

Con el tallo del papiro, cortado en tiras que se entrecruzaban para después prensarlas, los artesanos confeccionaban cuerdas, esteras, sandalias y papel. Era un material muy resistente; prueba de ello es que manuscritos de hace cinco mil años resultan todavía legibles. Cada hoja de papiro se pegaba por el borde derecho con el izquierdo de la siguiente, formando rollos de gran longitud. Por otro lado, mezclando agua con hollín y gomas vegetales se fabricaba una tinta negra muy duradera, mientras que la pluma era una simple caña de punta afilada. Los dibujos remitían no solo a objetos sino también a las ideas que estos suscitaban. Nociones abstractas como «bueno» (*nefer*) se representaban

mediante el dibujo de un objeto cuya fonética era similar a la de la palabra «bueno» (*nofer*).

Los *Textos de las pirámides*, que constituyen el germen de la literatura egipcia, recogen 228 invocaciones piadosas esculpidas en los muros de cinco pirámides de las dinastías V y VI del Imperio Antiguo. Un repertorio de conjuros, encantamientos y súplicas, grabados en pasillos, antecámaras y cámaras sepulcrales, cuyo propósito era ayudar al faraón en el trasmundo (Duat) y asegurar su resurrección y vida eterna. Se basaban en creencias religiosas y cosmológicas muy antiguas que debían invocarse durante la ceremonia funeraria. Algunos de esos textos, que ya aparecen en estelas y mastabas de las dinastías I y II, formaban parte de papiros que al menos se remontaban a los tiempos de Unis, el último faraón de la dinastía V, y que después se copiaron en los muros y techos de su propia pirámide. Posteriormente, en el Imperio Antiguo, se convirtió en costumbre inscribirlos en el interior de todas las pirámides. El egiptólogo Raymond O. Faulkner llegó a recopilar 759 conjuros. No se trata de una narración ordenada, sino de extractos de mitos cosmogónicos, episodios de la lucha entre Horus y Seth, fragmentos de leyendas y, sobre todo, fórmulas que imploran la resurrección del faraón o su identificación con los dioses. Encontramos mitos solares en los que el monarca es conducido ante el dios solar Ra, así como una mitología anterior en la que el camino lleva hasta las estrellas circumpolares, consideradas inmortales por permanecer siempre visibles en el cielo nocturno. Contienen fórmulas para que el faraón se transforme en el *aj* (fuerza espiritual representada por el ibis) y sortilegios para eludir animales malignos y otros peligros del trasmundo.

También se han conservado bibliotecas muy antiguas del segundo milenio a. e. c., formadas por papiros enrollados en

el interior de jarras etiquetadas y alineadas en estantes. En uno de ellos se encontró, entre otras narraciones breves, la historia precursora de Simbad el Marino y Robinson Crusoe, que tiempo después dará pie a la primera novela europea, escrita en Guadix por Abentofail. Hay asimismo cuentos que conjugan lo natural con lo sobrenatural, relatos de espectros y prodigios, romances principescos (entre ellos una versión de la Cenicienta) y cuentos morales y fábulas que anticipan a Esopo. Abundan las canciones de amor y, como en Hesíodo o Parménides, hay encuentros místicos de pastores con la diosa. Los egipcios ya sabían que la música es la esencia de la poesía y, como los trovadores más adelante, que en las narraciones debe cuidarse el ritmo.

Esos papiros contienen también algo de filosofía, cartas urbanas y documentos legales o históricos. Un filósofo se lamentaba, alrededor del 2150 a. e. c., de que todo ya estuviera dicho y que a las letras no les quedara otra salida que la repetición. Sabemos que los historiadores acompañaban a las expediciones militares para consignar las victorias, como la de Ramsés II grabada en el gran obelisco de Lúxor. En ocasiones, el mito y la historia no son géneros diferentes: Ramsés IV defiende a Osiris cuando sufre el ataque de Seth.

De todas las ciencias, el ápice del conocimiento egipcio fue la medicina. Los tratados anatómicos se desarrollaron a la par que el arte de embalsamar. Como en la India, se pensaba que un aliento impulsaba el flujo sanguíneo y el de la excreción, y que el corazón y los intestinos eran la sede de la mente. Los egipcios conocían la cirugía y las purgas con enemas, y disponían de una abundante farmacopea. Algunas enfermedades eran consecuencia de la posesión por un espíritu, de modo que debían tratarse con sortilegios. Quizá fuera por la sequedad del desierto, pero Heródoto dejó es-

crito que, después de los libios, los egipcios eran el pueblo más sano del mundo.

EL MITO DE OSIRIS

El misterio de la muerte y la resurrección tiene su origen en Egipto. En el templo de Abidos se celebraba mediante una representación teatral que duraba ocho días y a la que acudían peregrinos de todos los rincones del Imperio. Era una ceremonia de renovación que permitía compartir el pan con el Señor de la vida, entrar en la embarcación sagrada y «salir al día». En el momento culminante, con la ayuda de cuatro bueyes, se izaba un tronco descomunal al grito de «¡Osiris ha resucitado!». La primera mención al mito se remonta a la dinastía I, hacia el 3000 a. e. c.

La historia política y la imaginal han ido siempre de la mano. La segunda guía a la primera. En Egipto, cada año, cuando el Nilo se desbordaba, sus aguas se convertían en las aguas primordiales y adquirían todo su poder creador. La tierra, antes seca y estéril, se tornaba fértil y generosa. Luego, cuando se acercaba el solsticio de verano, el río retrocedía, dejando los campos anegados listos para la cosecha. Emergía entonces la tierra, el «Montículo del comienzo», llamado Atum, «el Completo» (vida, tierra y sol), donde se posó el Pájaro de Luz. Un acontecimiento mediante el cual lo invisible se volvía visible. Los egipcios percibían la inmanencia divina en todas las transformaciones de la naturaleza, en la recurrencia de sus ciclos y en el orden de las estrellas. No en vano el escarabajo Jepri, que representa el drama mudable de la vida, fue desde antiguo símbolo de la resurrección, como Osiris.

Veamos el mito. En el origen Atum yace en las aguas primordiales junto a Shu y Tefnut, inertes y equilibrados, fundidos en un abrazo perpetuo. El ojo de Atum cobra conciencia de sí, y Shu y Tefnut se pierden en el abismo inmenso de

las aguas. Entonces el ojo abandona a su dueño y parte en búsqueda de los otros dos. Una vez que los ha rescatado, Atum les confiere nuevos nombres: Shu será ahora Vida y Ser eterno; Tefnut, Maat, el orden cósmico y la ley. En la siguiente fase de la creación, esta pareja da a luz al Cielo y la Tierra. Nut es la diosa Cielo; Geb, el dios Tierra. Sin embargo, como ya vimos, Shu mantiene a distancia al Cielo de la Tierra, lo que entraña gran sufrimiento: «A los dioses creé de mi sudor», dice Atum, «pero los hombres proceden de mis lágrimas». Shu separa a Nut de Geb, permitiendo que su propia naturaleza, aire, luz y espacio, provea las condiciones para la vida. Por el cuerpo de Nut, el firmamento, navegan el barco del Sol, la Luna y los planetas. Es un cuerpo tachonado de estrellas y también una vaca celeste[5].

Los cuatro hijos del Cielo (Nut) y la Tierra (Geb) se casan entre sí. El bello Osiris desposa a Isis; Seth, a Neftis. Los primeros gobiernan la tierra de Egipto. Osiris promulga leyes y enseña a los campesinos a cultivar trigo y cebada, a transformar las uvas en vino, imponiendo así la justicia y el orden a ambas orillas del Nilo. Mientras Osiris instruye a las gentes, Isis gobierna en la corte. Celoso de su hermano, Seth ansía usurpar el trono. Cuando Osiris regresa de uno de sus viajes, le prepara un banquete de bienvenida. En el momento de los postres, manda entrar en la sala un cofre bellamente ornamentado y promete regalárselo a quien sea capaz de introducirse en él. Osiris es el último en probar, pero en cuanto se acomoda en su interior los conspiradores se apresuran a cerrarlo y clavetearlo, lo sellan con plomo y lo arrojan al Nilo. La caja llega flotando hasta el mar y los vientos la arrastran a las costas de Biblos, en Siria. Encalla en la arena y junto al cofre crece un brezo. Entonces del árbol comienza a emanar una exquisita fragancia que se torna célebre en todo el país. El rumor de esa magia llega a oídos de la

corte y los reyes de Biblos ordenan talarlo y trasladarlo a palacio, donde se erige como pilar central de la sala de asambleas.

Mientras tanto, en Egipto, Isis, que se ha cortado el cabello y observa un riguroso luto, viaja por el Nilo en busca del cofre. Unos niños que juegan en la playa lo han visto flotando y le indican la dirección en la que se lo ha llevado la corriente. Con el rostro cubierto por un velo para ocultar su esplendor, llega a Biblos y tiene conocimiento del magnífico árbol. Entonces ve junto a un pozo a unas doncellas de la reina y entabla conversación con ellas. Isis les trenza los cabellos y se los rocía con una divina fragancia. Las muchachas regresan a la corte, y cuando la reina ve sus espléndidas trenzas y repara en su exquisito aroma, manda buscar a la misteriosa extranjera para encomendarle el cuidado de su recién nacido. De día, Isis le da su dedo para que lo chupe; de noche, coloca al niño sobre el fuego para despojarlo de su mortalidad mientras vuela como una golondrina en torno al pilar central de la sala de asambleas.

Una noche la reina ve a su hijo tendido sobre las llamas y grita horrorizada, privándole así de la inmortalidad. Isis, enfurecida, lo aparta del fuego al tiempo que muestra su aspecto divino. Luego, ordena retirar el pilar y extraer el tronco, en cuyo interior aparece el cofre. Lo depositan en una barca y, en la soledad de alta mar, Isis lo abre. Pega su rostro al de su esposo y llora su muerte. Entonces se transforma en milano, asciende a los cielos y permanece suspendida sobre el cuerpo inerte de Osiris. Con el poderoso batir de sus alas, le restituye el aliento vital. Hacen el amor e Isis concibe a Horus. Esconde de nuevo a Osiris en el cofre y se oculta con su hijo en un cañaveral de papiros.

Una noche de luna llena en que ha salido de caza, Seth encuentra el cofre y descuartiza el cuerpo de Osiris en ca-

torce trozos que entierra por todo el país. Isis, junto con su hermana Neftis y el dios chacal Anubis, parte de nuevo en su búsqueda. Encuentra todos los restos salvo el falo, que ha sido engullido por un pez del Nilo. Vuelve a unir las partes y las momifica. Entonces lo reanima, y Osiris parte al otro mundo para convertirse en soberano de los reinos de ultratumba.

En el mito, tal y como lo cuenta Plutarco, Osiris es un dios sufriente, pasivo, una fuerza dormida que debe despertar. Se nos habla de la realidad invisible que subyace a las obras de la naturaleza y de cómo profundizar en esos lazos. Osiris resucita en el cuarto creciente lunar y con el sol naciente, cuando el Nilo se desborda y brota el trigo, mientras que muere cuando las aguas se retiran, en el cuarto menguante y con el sol poniente. Osiris es la potencia creadora de la vida; Seth, la necesaria muerte y destrucción que hace que los ciclos se cumplan. El mito de Osiris es de carácter lunar: la vida, la muerte y la resurrección siguen el patrón de renovación de la Luna. Isis, hermana y esposa, es también la madre de Osiris, pues lo devuelve a la vida. Él vence a la muerte gracias al amor de Isis. Esta se manifiesta en la estrella más brillante, Sirio (Sothis para los egipcios), cuyo orto sobre el horizonte oriental anuncia la crecida del Nilo. El amor mueve las estrellas, como Dante se encargará de recordar.

EL PAPIRO DE ANHAI

El papiro de Anhai, de la dinastía X, nos ofrece otro mito del origen. Un gato mata a una serpiente, de cuya herida abierta brota un árbol. Y de las ramas de este nace el mundo en toda su diversidad. La imagen aparece en un papiro del Imperio Nuevo, pero también en la cámara de los sarcófagos y en ciertos muros interiores de las pirámides. La serpiente representa las aguas del origen, donde nada se distin-

gue de nada, donde no existen los nombres ni las formas. Esa liberación primordial constituye el primer esfuerzo creador. Con él nace el Árbol del Mundo. De las aguas emerge entonces la Colina primordial, un pedazo de tierra húmeda (como cada año tras la crecida del Nilo). El río deposita en la orilla una caña que enraíza y crece, envuelta en la oscuridad. Pero aparece una luz: un pájaro luminoso de anchas alas que se posa sobre la caña. Esa ave es Ra.

El esfuerzo de autodefinición, el nacimiento de la sensibilidad, exige un sacrificio. En el principio solo existía Nun. Las aguas oscuras y abismales se extendían por doquier. Nada podía distinguirse en ese océano amorfo y primordial; ningún contorno, ninguna forma. Eran aguas ciegas, insensibles. La Unidad primordial no es todavía luminosa, aunque en ella late agazapado el universo múltiple y diverso. Esa indiferencia original se representa mediante una serpiente de múltiples cabezas o colas, llamada Nahebkau, que es la energía pura que proporciona a la vida su aliento. Los anillos de la serpiente encapsulan las energías de la vida, albergan el principio creador de todo lo vivo. Pero hace falta un factor que libere y ordene toda esa energía informe de las aguas y de la serpiente. Ese principio es Atum.

De nuevo encontramos dos principios. Originalmente Nun y Atum no eran discernibles, pero ahora el hecho primordial los separa, y de su distancia nace el mundo. Atum se emancipa de Nun, empieza a definirse como algo distinto, y su esfuerzo primordial de autogeneración es la creación misma, de ahí que sea llamado Jepri, «el que deviene». Se representa con el escarabajo, generado espontáneamente a partir de las bolas de excremento, que experimenta una metamorfosis completa. Es la capacidad de transformación que anhela el moribundo para transfigurarse en ser divino. Es curioso: parece como si los egipcios conocieran ya la enor-

me diversidad morfológica de los escarabajos, que no solo vuelan, sino que ocupan virtualmente cualquier hábitat y supera en número de especies a cualquier otro ser vivo del reino animal. Los himnos inscritos en las pirámides lo celebran: «Salud a ti, Jepri, que te creaste a ti mismo».

EL PODER DE LA PALABRA

La Estela 797 llegó al Museo Británico en 1805. Anticipándose en dos mil años al Génesis y el *Ṛgveda*, es el primer vestigio conocido de un motivo esencial en la mitología egipcia, hebrea y védica: la creación mediante el poder de la palabra. Lo refiere Joseph Campbell, conocedor de innumerables mitologías, que supo ver paralelismos que de otro modo hubieran pasado desapercibidos. El texto relata un episodio cuyo punto de vista es el de la propia divinidad, Ptah, dios tutelar de la ciudad de Menfis. Se nos dice que fue el corazón de la divinidad lo que produjo cada cosa, y que su lengua reprodujo ese pensamiento del corazón. Cada palabra divina fue pronunciada por el mandato del corazón. Y de sus palabras se hicieron realidad las cosas de este mundo.

El texto, que se remonta al 2850 a. e. c., nos habla, como las *upaniṣad* de la antigua India, de una fisiología metafísica. Los órganos del cuerpo humano se asocian con funciones trascendentales: el corazón, con la concepción creativa; la lengua, con su realización. La idea confiere al cosmos en su conjunto una naturaleza mental (intelectual y emocional) de la que participan los dioses y los hombres. Los sacerdotes de Menfis ahondaron en el poder creativo del nombre, lo que contrasta con las cosmologías desarrolladas en Heliópolis, cuyo mito genésico tiene como protagonista al dios-Sol Atum. Según uno de estos relatos, Atum crea Heliópolis mediante la masturbación: toma el falo en su mano para excitar el deseo y entonces nacen los mellizos Shu y Tefnut. Según otro, la creación surge de su saliva mientras se en-

cuentra en la cima de una montaña: «Escupiste a Shu, arrojaste de la boca lo que era Tefnut, y con tus brazos los rodeaste como si fueran los brazos de un *ka*, para que tu *ka* estuviera en ellos». Como en la literatura védica, la divinidad transfiere a los seres su *ka*, su *ātman*, se introduce en ellos (para que no la olviden, para que el mundo no vuelva a precipitarse en el caos). Atum se vierte literalmente en la creación, a semejanza de lo que ocurre en las *upaniṣad*. Los mellizos Shu y Tefnut, macho y hembra, dan lugar al resto de los dioses. Primero, a la pareja formada por el Cielo y la Tierra, Nut y Geb; después, a partir de estos, a dos parejas más: Osiris e Isis, y Seth y Neftis. Tales son los nueve dioses conocidos como la gran Enéada de Heliópolis.

La teología de Menfis va un paso más allá. La creación no es el mero resultado de una sobreabundancia de energía creadora, que se desborda en semen o en saliva, sino que responde a una necesidad interior. Ptah concede a los dioses sus poderes y su *ka* mediante el corazón. Y Horus se convirtió en Ptah asimismo mediante el corazón, mientras que Thoth lo hizo sirviéndose de la Palabra.

Thoth es la divinidad egipcia que los griegos identifican con Hermes. Será importante en el próximo capítulo, cuando hablemos de los *Textos herméticos*. Thoth era un antiguo dios-Luna que hacía las veces de escriba y mensajero, señor de la palabra y de la magia de la resurrección, cuyo culto se había introducido en Hermópolis. Junto a Osiris, en la gran sala donde se juzga a los muertos pesa en una balanza los corazones para dilucidar si merecen la salvación. Las formas animales de Thoth son el ibis y el babuino o mono africano. Como representante del poder creativo de la palabra, en Menfis se lo identificaba con el poder de la lengua de Ptah[6].

Lo «nuevo» en esta cosmología menfita es que los dioses pasan a considerarse miembros de un factor más amplio, Ptah, que habita en ellos como su *ka*. El espíritu de todos los dioses es Ptah. El corazón y la palabra prevalecen sobre otros órdenes del ser. Ptah se encuentra en cada cuerpo y en cada boca, en el sonido y articulación de las palabras (en los dientes y los labios), en los deseos que proyecta el corazón. En todos los hombres y en todos los animales, en todo cuanto está vivo. Todo el panteón queda asimilado al «cuerpo cósmico» del Creador. Un cuerpo que es corazón y palabra. Que lo piensa y ordena todo desde dentro, aunque esté fuera. No hallamos en el mundo de la imaginación y la percepción, que gozan de una primacía ontológica sobre sus órganos. «Cuando los ojos ven, los oídos oyen y la nariz respira, se lo comunican al corazón. El corazón genera cada cosa y la palabra repite el pensamiento del corazón. Así fueron creados todos los dioses, incluso Atum y su Enéada, mediante el pensamiento del corazón y el mandato de la lengua; así se crearon los *ka*»[7].

LA PSIQUE EGIPCIA

Jeremy Naydler ha ofrecido en *El templo del cosmos* una de las mejores descripciones de la psique egipcia. Entre sus principales argumentos, que glosamos a continuación, encontramos uno fundamental: la antigua conciencia egipcia poco tiene que ver con la moderna, cuya manera de entender lo interior y lo exterior se ha radicalizado. En la Antigüedad existía una «imaginación pública» que permitía a la gente experimentar en común cosas que hoy estarían confinadas al ámbito privado. Lo invisible, aquello que contemplan el enfermo o el místico, tenía entonces un estatus público y objetivo. La psique individual podía trascender lo personal, dado que su propia naturaleza, como la naturaleza en general, se hallaba impregnada de energías divinas. Un

dios como Seth, que encarna las cualidades del desierto o la tormenta, puede manifestarse en la embriaguez humana, en la licencia sexual o en el carácter pendenciero y violento. Thoth, la presencia divina que se halla en el interior de la Luna, expresa también la capacidad humana de aprender, pensar y actuar sabiamente. Los dioses se conciben como fuerzas que actúan dentro de la psique y que se hacen más o menos presentes en las visiones y en las enfermedades. Esto no significa que sea posible establecer una identificación precisa entre los dioses y las facultades y pasiones humanas. La divinidad puede inspirar pensamientos, sentimientos y deseos, pero la asociación de lo interior (la psique) con lo exterior (la divinidad) no sería correcta. Resulta más oportuno concebir a los dioses como un campo de energía que atraviesa el cuerpo y que se mueve de dentro afuera y de fuera adentro, como hace la propia psique. Hathor es la diosa del amor, pero cuando el amor se vuelve destructivo y su embriaguez peligrosa, Seth pasa a presidir la vida mental. La experiencia intensa de lo divino exige además una renuncia al autocontrol. El impacto de estas fuerzas transpersonales reduce el sentido del yo. Sucede cuando la conciencia colectiva está abierta. Los milagros son siempre locales y ocurren en el interior de una pequeña comunidad de almas que proyecta colectivamente sus energías psíquicas. Cualquiera que haya viajado a la India lo sabe. Ha sido precisamente el eclipse de esa conciencia colectiva lo que ha propiciado el desarrollo (y las patologías) del ego moderno.

EL PODER DEL CUERPO

Para la mentalidad egipcia, las cualidades del alma se localizan en diferentes partes del cuerpo. Los dientes, las manos, los huesos y los diversos órganos tienen sus propias pasiones y atributos psíquicos. Los textos elaboran una compleja fisiología metafísica que se parece a la de la India

védica. Las cualidades de la voluntad, por ejemplo, se asocian con las piernas. En el *Libro egipcio de los muertos* se dedica un capítulo a obtener «el poder de las piernas», algo que los corredores conocen muy bien. La atención y la destreza están en los brazos. Y en las manos, las capacidades sociales. A estas asociaciones contribuyó sin duda la escritura jeroglífica, que al ser pictórica difumina la división entre lo concreto y lo abstracto. Además, los órganos funcionan de un modo autónomo. La nariz es la que respira; la boca, la que habla. La divinidad ha hecho el aire para que nuestra nariz pueda vivir. La nariz tiene vida propia; «se enfría cuando el rey enfurece», dice uno de los textos. La persona honrada tiene «labios rectos». La boca es también el punto de entrada y de salida de la vida. Las ceremonias consagradas a la animación de una estatua se centran en abrir su boca. Para la liberación del alma del difunto es necesario que este tenga la boca abierta. El *Libro egipcio de los muertos* dedica varios capítulos a «abrir la boca» del difunto para que pueda expresarse en el inframundo. La boca es aquí mediadora entre la vida y la muerte, o entre la muerte y la vida renovada.

El ojo es un arquetipo cósmico: la Luna y el Sol son los ojos divinos. El ojo humano es fuente de la visión y sede de la fuerza interior. En la mirada reside el valor de una persona. El ojo tiene propiedades psíquicas y mágicas y goza de su propia autonomía espiritual. El *udyat* u ojo sagrado, que aparece en numerosas estelas e inscripciones, es símbolo del poder divino, tanto creador como destructor. Las miradas matan y devuelven a la vida. Se lo representa alado, o con brazos, para subrayar su independencia y sus cualidades intrínsecas. En algunas tumbas, el ojo porta en los brazos ofrendas de incienso para Osiris. Si los antiguos egipcios

fueran testigos de nuestros modernos trasplantes, sin duda atribuirían su éxito a esa autonomía de los órganos.

El oído se encuentra asociado a la facultad de la atención. El acto de oír tiene un enorme significado espiritual. La sabiduría depende de la capacidad de escuchar. De hecho, cada uno es lo que su oído. «Aquel que oye es amado por Dios, pero aquel a quien Dios odia, no oye», dicen *Las máximas de Ptahhotep*. Dado que el mundo, como hemos visto, se crea por medio de la palabra original del dios Ptah, el oído es el que da acceso a sus verdades. Es el órgano que abre la mente a los niveles más profundos de la realidad y permite oír el sonido primigenio. Una idea que tendrá un largo recorrido en la literatura sagrada de la India, sobre todo en la *Chāndogya upaniṣad*, donde la música del canto es indispensable para liberar el espíritu.

El vientre es la sede de los deseos impulsivos, de los apetitos y los sentimientos. Las neurociencias actuales han descubierto importantes redes neuronales en los intestinos. Todo el mundo ha experimentado alguna vez como se le hacía un nudo el estómago por algún temor o preocupación. Ya en el Imperio Antiguo se consideraba el vientre una entidad autónoma. En las *Instrucciones a Kagemni* se dice: «Vil es aquel cuyo vientre codicia cuando la hora de comer ha pasado» o «La persona honesta no emite palabras con su vientre». Los magos integran su magia alojándola en el vientre. Los poderosos son capaces de digerir cualquier cosa. Lo que se aloja en el vientre se transforma en natural o instintivo y perdura para siempre. Así ocurre con el afecto duradero. Algunos libros morales instan al lector a que los consejos que ofrecen «descansen en el cofre de su vientre». Sin embargo, por encima se encuentra el corazón: «Aquel cuyo corazón obedece a su vientre pone el desprecio de sí mismo en el lugar del amor». El corazón puede descarriarse

a causa del vientre. La grandeza de corazón es un don divino, y quien obedece antes a su vientre se convierte en su enemigo.

El corazón es el centro espiritual superior, de ahí que se sitúe más arriba que el vientre. Es el lugar donde la persona está más cerca de su *ka* (o espíritu vital): «Sigue al corazón mientras vivas, pues ello agrada al *ka*». El corazón forma y fortalece el resto de los órganos, por eso constituye el centro de la energía vital y espiritual de la persona. Los egipcios antiguos no habrían consentido un trasplante de corazón, pues para ellos supondría un trasplante de persona. «El corazón es la madre y el padre, el ser por el que nací», dice el *Libro egipcio de los muertos*. Es el núcleo incorruptible de la persona, el dios interior que ayuda a «entrar en el santuario». «Que mi corazón esté conmigo», suplica el viajero del inframundo. El corazón, cuyo jeroglífico es una vasija, es lo que tras la muerte pesa Osiris en su balanza y entrega a Nebseni como si fuera un tesoro. La alegría lo limpia, mientras que la ira lo ensucia. También es la sede de la reflexión y la contemplación. «Es el corazón el que educa a su propietario a oír o no oír», dice una de las máximas del escriba Ptahhotep. Es el «puesto de escucha» donde alcanzar el nivel más profundo de armonía vital. Alberga la memoria y la intención para abrirnos las puertas al orden natural de las cosas. Nada se resiste al corazón, pero su deseo genuino debe medirse con la reflexión y armonizarse con el *maat*. Nuestros deseos no suelen coincidir con los del cosmos, y eso lo entiende el corazón. Al tratarse del órgano más cercano al yo espiritual, es en esencia puro, por lo que se recomienda protegerlo de influencias que puedan corromperlo. De ahí que en ocasiones convenga «sellar el corazón».

Paradójicamente, la cabeza, donde se encuentran los rasgos más visibles de la personalidad, es la menos propensa a

ser investida de autonomía psíquica. Resulta significativo que el *ba* (el alma liberada del cuerpo) se represente mediante un pájaro con cabeza humana. La persona que viaja al otro mundo conserva su cabeza. Pero el que se somete a juicio es el corazón.

Una curiosidad: el cuerpo momificado se llama *jat*, palabra que también significa 'cadáver' y 'cuerpo' en general. Así, el cuerpo como un todo es ya un cadáver; lo que está vivo son los órganos. El mito de la mutilación de Osiris corrobora esta visión. El cuerpo está fragmentado en una pluralidad de vidas, no así la mente, que es una, ya sea el *ka*, el *ba* o el *aj*.

KA, *BA* Y *AJ*

El primer paso en el camino del espíritu es el encuentro con el *ka*. El *ka* es la fuente de energía vital del individuo. No es personal, sino que viene de fuera y germina en el cuerpo por la fuerza de los ancestros. Por eso las necrópolis y los cementerios son centros de vida espiritual. Allí se reconoce a los custodios y canalizadores del *ka*. Para la gente corriente, partir al *ka* significaba reunirse con el grupo ancestral propio, sumirse en él. No así para el faraón, que más bien asimilaba el *ka* de los ancestros y lo integraba en su personalidad. Es lo que explica su poder: para el ciudadano egipcio, el faraón era el vórtice de todas las energías psíquicas de su linaje. En numerosas estelas observamos al rey haciendo ofrendas en compañía de su *ka*, que lo sigue en forma humana con los dos brazos levantados (símbolo del abrazo ancestral), lo que confirma la idea del *ka* como algo exterior a la persona, independiente de uno mismo pero a lo que se está ligado. Ello infunde una sensación expandida de la individualidad, la conciencia de una deuda y el imperativo de actuar en armonía con el *ka*, de ser fiel al abrazo ancestral. Ver las cosas, o experimentarlas, como si en la mira-

da propia residiera la de los ancestros, es un modo de reverenciar al *ka*. Este no es un ángel custodio, no forma parte de la personalidad, es ese otro al que le debemos la vida y nuestro agradecimiento.

El *ba*, que a veces se traduce por 'alma', tiene una connotación más íntima y personal. Se dice que el *ba* habita en el *ka*, pero lo cierto es que solo representa al alma en determinados estados de conciencia. Por ejemplo, el *ba* no es el alma en la conciencia despierta, en el estado de vigilia, pero sí en el sueño, o en el estado intermedio, tras la muerte del cuerpo físico. De hecho, la palabra *ba* significa 'manifestación' y hace referencia a la aparición de los dioses bajo alguno de sus avatares: el pájaro Bennu (equivalente del ave fénix griega) en el caso de Ra, o el toro Apis en el de Osiris. En los *Textos de las pirámides* se dice que tras la muerte el *ba* se dirige al cielo, como el halcón que vuela hacia el sol, y el cuerpo a la tierra. El *ba* es el eterno peregrino que siente la atracción de lo eterno, su lugar de origen. Puede definirse como el estado del individuo cuando se encuentra fuera del cuerpo. La experiencia del *ba* exige verse desde el exterior, distanciarse del cuerpo, verlo inerte. El *ba* tiene una naturaleza ascendente, su destino es el cielo, por eso se lo dibuja alado, pero tiene una atadura terrenal, representada por la sombra (*jaibit*). La sombra es la maleta kármica, el conjunto de todos los apetitos y obsesiones mundanas que encadenan al dominio físico. La sombra eclipsa la luz natural del *ba* y le impide volverse completamente traslúcido (que es su vocación). Debe ser llamada a la tumba y disuelta por la luz. El *ba* ha de liberarse, pero también la sombra, que adquiere tintes de entidad propia.

El siguiente estadio de energía psíquica es el *aj*. Consiste en la inteligencia que mora en las regiones de luz. El término sugiere las ideas de brillo e iluminación. Su campo de

acción es el cielo, presidido por el dios Ra, a cuya unión se dirige el faraón tras su muerte para convertirse en brillante estrella del firmamento e irradiar su luz a todo el universo. También el *aj* tiende a regresar al origen, pero este pertenece a un ámbito superior. El *aj* está atravesado por los rayos de luz espiritual del Creador. Puede entenderse como un *ba* divinizado, que ha alcanzado un estado de existencia superior al mundo de Osiris, completamente liberado del cuerpo. Ya no se inscribe en el mito lunar, sino que es parte de un mito solar, eterno y luminoso.

EL VIAJE DE LA SALIDA AL DÍA

El viaje al otro mundo se entiende como un viaje de purificación en el que el peregrino debe superar una serie de pruebas para armonizarse con lo divino. Descrito en el *Libro de la salida al día*, conocido como el *Libro egipcio de los muertos*, es diferente para cada individuo, como ocurre con los sueños, y su itinerario depende del balance de sus energías psíquicas. La primera fase consiste en «abrir el camino». El *ba*, de un modo espontáneo, se torna activo tras la muerte, se libera del cuerpo y abandona la tumba. En esa primera fase, el alma del difunto se encuentra ante un laberinto de senderos que se bifurcan, por lo que necesita un guía. De todos los dioses, el más fiable es Anubis, «el que abre los caminos», dios con cabeza de chacal. La primera impresión es la de una oscuridad total. Todo lo que se asocia con la vida y la felicidad ha desaparecido. Procedente de las profundidades de las tinieblas, el viajero oye una voz. Pertenece a Atum, que en el origen de los tiempos, cuando estaba rodeado del abismo insondable de Nun, se dio a luz a sí mismo. Al oír sus palabras de aliento, el peregrino hace acopio de todas sus fuerzas para continuar. La confusión puede ser grande, por lo que no está de más servirse de algunos sortilegios contra la desorientación. A lo largo del camino apare-

ce de vez en cuando la deidad femenina Nut (a veces Hathor o Maat) ofreciendo comida y bebida al *ba*. Maat es la armonía cósmica y la verdad moral; si se deja de estar en sintonía con ella, el viaje puede correr peligro.

Los papiros describen el trasmundo como una región pantanosa y con abundante agua llamada el «Campo de los juncos». En pequeñas islas de tierra firme se han de pasar una serie de pruebas, que a menudo consisten en responder a ciertas preguntas, por lo que conviene conocer los acertijos y enigmas que proporciona la literatura escatológica. El viajero debe enfrentarse, «con pureza de corazón, resolución y firmeza», a los seres imaginarios que salen a su encuentro. A veces el trasmundo se describe como un lugar sofocante o donde solo es posible respirar el aire divino que impregna el universo.

El *ba* atraviesa en su itinerario un conjunto limitado de «estados de alma», cada uno de los cuales se manifiesta como algo exterior pese a tratarse de una proyección del propio peregrino. El otro mundo no es tanto un ámbito físico cuanto un mapa de energías psíquicas que, a la manera de los sueños, crean un escenario. Sin embargo, ese ámbito imaginal constituye una realidad objetiva, quizá la más objetiva de todas. Sus imágenes pueden consistir en una barca, un barquero o la serpiente enemiga Apofis. Pueden aparecer cocodrilos, jabalíes furiosos y monstruos, lagos de fuego (el fuego es en realidad luz divina rechazada), babuinos (el mono africano con el que se representa a Thoth, dios de la sabiduría), bestias salvajes o peces (imagen del alma ignorante). Heráclito parece aludir a la mitología egipcia cuando afirma que la mejor alma es la que está seca y que el agua supone su muerte. El objetivo del viajero no es aniquilar a estos adversarios, sino dominarse y dominarlos para «volver la cabeza» de la bestia que sale a su encuentro. Si lo lo-

gra, gana para sí la energía negativa que tenía en su contra. Un factor decisivo es en qué medida integra y transforma el poder negativo de Seth. Para ello debe invocar la gracia de Thoth, cuya sabiduría es capaz de reconciliar las fuerzas antagónicas de Horus y Seth. Esa energía oscura transformada tiene el poder de otorgar la claridad de visión. Al fin y al cabo, se atraviesa el reino de las energías psíquicas. Desde esta perspectiva, el viaje al otro mundo se dirige esencialmente al corazón, al núcleo más profundo del yo.

Finalmente el viajero llega a la sala de Maat (la sustancia divina de la que se alimentan los dioses), custodiada por Anubis. Ha alcanzado así los límites del alma. Es el lugar donde «se equilibran los platillos». La diosa sostiene en una mano el cetro de la verdad y en la otra la cruz egipcia de la vida. La sala del juicio es un espacio interior donde habita todo aquello que nutre lo divino y donde es posible alcanzar el equilibrio mediante la aceptación de la dualidad y la reconciliación de las fuerzas contrarias. Tal es el ideal de Maat: el equilibrio de la balanza cósmica, la fusión del norte y el sur del país, del papiro y el loto (sus dos símbolos), en una unidad armónica. Es así como el alma itinerante llega a descansar en su propio corazón. Solo queda trascender el mundo de Osiris y unirse a la luz cósmica que emana de Ra. Los *Textos de las pirámides* recogen la invocación: «Que, a través de mí, Maat esté detrás de Ra. Que yo brille cada día, como quien está en el horizonte del cielo». Una vez pronunciada la oración, el viajero «entra en el día». El viaje ha concluido.

EL FARAÓN FILÓSOFO

Hay un escrito del 2880 a. e. c., atribuido al consejero del rey Ptahhotep, que cabe considerar el fragmento más antiguo conservado de filosofía moral. Ptahhotep era un administrador de Menfis que, tras retirarse, redactó una serie de

máximas, como hará más adelante Aristóteles, para educar a su hijo. Las admoniciones, que no han perdido vigencia, hablan, en un tono muy horaciano, del dominio de sí, del valor del silencio y la prudencia, de la humildad y la bondad.

Pero la figura de la que queremos hablar aquí es Amenhotep IV, también conocido como Ajenatón, décimo faraón de la dinastía XVIII. Para entender su propuesta debemos conocer primero algunos rasgos esenciales de la religión egipcia. Desde antiguo, el Cielo y el Nilo habían sido las dos principales divinidades. Ambos eran al mismo tiempo formas externas y voluntades poderosas, no siempre armónicas. Un «matrimonio» en el que, a diferencia de otras mitologías, Ella era el Cielo estrellado y Él la Tierra. Ella era muy superior a Él; de hecho, lo protegía y custodiaba. La Tierra pertenecía al mito lunar, cuyo modelo es el cambio y la transformación. El Cielo, por su parte, pertenecía al mito solar, cuyo modelo es lo eterno. La religión era la expresión de la gratitud a la Tierra y el Sol. La luz del Sol es siempre brillante, sus vigorizantes rayos custodian y mantienen la vida, mientras que la Luna crece y mengua. La Luna representa el devenir continuo, el paso de los ciclos naturales. Su luz cambiante gobierna las aguas, las crecidas del Nilo, el útero y los misterios del tiempo. El Sol, siempre resplandeciente, es el brillo del intelecto, la luz y la ley eterna. El símbolo animal de los mitos lunares es el toro (recordemos la leyenda del toro Apis, engendrado milagrosamente por un rayo de luna); el de los mitos solares, el león. Entre ambos mundos se encuentran los demás dioses animales, casi tantos como especies: el cocodrilo, el halcón o la vaca, el chacal o la serpiente. Cuando los dioses se hicieron humanos, conservaron sus símbolos animales. Amón era un ánade y un carnero, Ra un saltamontes y un toro, Osiris un carnero, So-

bek un cocodrilo, Horus un halcón, Thoth (dios de la sabiduría) un mandril. Los dioses eran seres superiores que, como en Grecia o en la India, estaban moldeados por un patrón heroico pero no eran eternos ni indestructibles. Amaban y odiaban, comían y bebían, se apareaban, envejecían y morían. Osiris muere traicionado por Seth, perverso dios de la sequía, y los campos se agostan. El conflicto entre creación y destrucción, fertilidad y sequía, es el guion de todos los dramas divinos.

Si el Nilo, después de secarse, podía resurgir y volver a inundar los campos, también el hombre debía de contar con una salida. La inmortalidad se convirtió en una obsesión para las élites. La fe egipcia en la resurrección la heredará el cristianismo. El arte de embalsamar hizo fortuna porque, al preservar el cuerpo, el *ka* y el alma, permitía que llegara limpio ante Osiris y así el difunto podría vivir para siempre en el paraíso. Osiris lo interrogaba y pesaba su corazón. Si la balanza dictaminaba una vida de bondad, podía acceder al jardín de las delicias. Si no, viviría hambriento y sediento en su tumba, sin ver el sol nunca más. Los sacerdotes enseñaban algunas tretas para salir victorioso de la prueba. Una de ellas era acumular comida y bebida en los sarcófagos, o talismanes gratos a los dioses, o rollos del *Libro egipcio de los muertos*, con las fórmulas y hechizos necesarios para el viaje en el más allá. Ofrecían incluso instrucciones de cómo dirigirse a Osiris al hacer frente a la prueba de la balanza. En general, los sacerdotes insistían más en la recitación de oraciones que en una vida moral, guiada por la justicia y la bondad.

Ese era el estado de cosas cuando Ajenatón, rey y reformador religioso, accedió al trono. Su padre había muerto tras una vida de lujo y ostentación, y su hijo venía a corregir esa depravación. El busto que se ha conservado muestra

un rostro fino y sensible, con unos grandes ojos soñadores. El gran templo de Karnak, habitado por las concubinas de Amón, se había convertido en un harén para saciar la lujuria de los sacerdotes. El nuevo emperador, que desaprobaba la prostitución sagrada y el tráfico de sortilegios y hechizos, se rebeló contra la riqueza indecorosa, la idolatría y la sordidez que se habían apoderado de la religión popular.

Como los esclarecidos de las *upaniṣad*, Ajenatón veía la divinidad como la fuente de la vida y la luz del entendimiento. Esa nueva concepción quizá vino de Siria o de más lejos, no lo podemos saber. El caso es que llamó Atón a esa nueva divinidad y cambió su propio nombre, que incluía el del dios Amón, por Ajenatón. Compuso líricas canciones a su amado, una de las cuales se ha conservado y constituye uno de los fragmentos más bellos de la antigua literatura egipcia. Se trata de una loa a ese «Principio de vida» y del amor. «Estás lejos, mas tus rayos acarician la tierra. Estás alto, mas tus huellas son el día». «Tú moras en mi corazón». Hay un verso que parece sacado de la literatura védica: «¡Oh único dios! Creaste la tierra según tu corazón, cuando te hallabas solo». Se mencionan países extranjeros, como Siria y Kush (el de los nubios, en la frontera actual entre Egipto y Sudán). Lo divino ya no es un dios tribal, sino que pertenece a todas las naciones.

El nuevo dios, Atón, no se encuentra en las batallas ni las conquistas, sino que es el principio vital que anima los árboles y sus frutos. Es el gozo que hace saltar a los corderos o revolotear a las aves. Es el nutricio calor del Sol, el «señor de amor» que crea al niño en la mujer, el testigo de la unidad de todas las cosas. Pero Ajenatón era impaciente, muy dado a caer en la precipitación política. Le asqueaban los cultos populares, por absurdos e indecorosos. Mandó borrar los nombres de los dioses tradicionales de las inscripciones

públicas. Ordenó cerrar los viejos templos. Abandonó la corrupta Tebas e hizo construir una nueva capital. Prohibió a artesanos y artistas representar a Atón, pues el dios verdadero carece de forma. Pero su naturalismo no fue comprendido por el pueblo, que se resistía a abandonar los viejos dioses. Se granjeó el odio del clero, que no estaba dispuesto a renunciar a sus privilegios, y sus generales llegaron a odiarlo. Conspiraban y murmuraban a sus espaldas. Mientras tanto, Ajenatón trataba de llevar una vida sencilla junto a su bella mujer, Nefertiti, «Señora de su felicidad», y sus siete hijas.

Las revueltas en Siria y en otras colonias del cercano Oriente no merecieron respuesta, lo que sublevó a sus generales. Vaciló en el ejercicio del poder imperial, los países vasallos se independizaron y se negaron a pagar tributos. El vasto imperio que había heredado quedó reducido a un pequeño reino y el caos se apoderó de la administración. Sin aliados, ni en la corte ni fuera de ella, Ajenatón murió solo, con apenas treinta años, presa de la angustia por su fracaso. Heredó el trono su yerno Tutankamón, que restituyó la capitalidad a Tebas, firmó la paz con el clero y restableció los antiguos dioses. Aunque reinó sin distinción, la historia le otorgaría una fama inmerecida y accidental por los incontables tesoros hallados en su tumba. Le sucedió el comandante en jefe de sus ejércitos, Horemheb, que no tenía sangre real. Último faraón de la dinastía XVIII, gobernó con mano de hierro y sus conquistas devolvieron el poder económico y político de los «Dos Países», perdidos con el sueño de Ajenatón.

GLORIA Y DECADENCIA

La historia política de los pueblos responde al mito lunar. Como la crecida y retirada del Nilo, los imperios también experimentan sus propios ciclos. Toca ahora presentar, bre-

vemente, el esplendor y la decadencia del antiguo Egipto. El último de los grandes faraones, y quizá el más célebre, fue Ramsés II, hijo de Seti I y tercer faraón de la dinastía XIX. Desde niño tuvo vocación de gobernante y con apenas catorce años su padre lo nombró corregente. Recibió una formación exhaustiva a cargo del propio faraón y de preceptores en artes y ciencias. A los pocos años, Ramsés II ya ejercía su autoridad sobre una parte del ejército, y las inscripciones de la época insisten en su inteligencia y liderazgo. Antes de cumplir los veinte ya estaba casado y era padre de cuatro hijos. El faraón nunca se cansó de registrar sus hazañas bélicas y sus conquistas amorosas. Emprendió la reconquista de las provincias asiáticas, tuvo un centenar de hijos varones y se casó con varias de sus cincuenta hijas. Llegó a confeccionar una lista con los nombres de toda su prole y diseñó para ellos una enorme tumba en el Valle de los Reyes. Su descendencia fue de tal magnitud que durante cuatrocientos años constituyó una clase aparte y privilegiada, de la que salieron los gobernantes de Egipto. Completó la sala principal de Karnak, amplió el complejo de Lúxor y erigió colosos de sí mismo por todo el país. Para mostrar a los nubios su inmenso poder, mandó construir varios templos en los riscos de Abu Simbel (excavados en la roca como más adelante los de Ajanta y Ellora en la India). Dedicados al faraón y a su esposa, conmemoraban la supuesta victoria en la batalla de Qadesh contra los hititas (1274 a. e. c.), en la frontera actual entre Siria y Líbano. Se cree que fue la mayor guerra de carros jamás librada (participaron unos seis mil). Tras un empate técnico, Ramsés II y Hattusili III firmaron el primer tratado de paz de la historia. Dedicó tres años a recuperar Palestina y es posible que un considerable número de judíos fueran llevados a Egipto como esclavos o mano de obra barata. Algunos investigadores han apuntado

que Ramsés II pudo haber sido el faraón del Éxodo. En su reinado prosperó el comercio a través de Suez y el Mediterráneo, y abrió un nuevo canal entre el Nilo y el mar Rojo. Floreció la arquitectura, pero también la superstición y la injusticia. Hay constancia de los ingentes dones que Ramsés II entregó al clero, que se enriqueció mientras el pueblo pasaba hambre. Con el tiempo, un sacerdote usurparía el trono.

Entretanto, Asiria, Babilonia y Persia habían madurado como naciones y la amenaza de su poder militar se cernía sobre Egipto. Los fenicios habían inventado la galera trirreme (con tres bancos de remeros), potente y rápida, idónea para el combate naval con espolón en detrimento del abordaje. Fueron estas naves las que posteriormente participarían en la batalla de Salamina entre persas y griegos. Los dorios y los aqueos se habían hecho con Creta y dominaban el comercio en el Egeo. La civilización egipcia perdió el control de los mares y, con el tiempo, de su propio territorio. Primero llegaron los libios, luego los persas —que cruzaron el Sinaí en el siglo VI a. e. c.— y después Alejandro Magno. Poco antes del nacimiento de Jesucristo, César entró en Egipto para capturar la nueva capital, Alejandría, y darle a Cleopatra un heredero que nunca sería coronado. Egipto se convirtió en provincia romana y vio cómo su esplendor languidecía. Sin embargo, su espíritu pervive en incontables conocimientos y prácticas de la cultura occidental gracias a una ciudad singular con una biblioteca incomparable: Alejandría.

2

ALEJANDRÍA: LA TRADICIÓN HERMÉTICA

LA BIBLIOTECA DE ALEJANDRÍA

Hay un Egipto antiguo, el de los reinos faraónicos, y un Egipto helenizado, el gobernado por los Ptolomeos, dinastía griega de origen macedonio instaurada tras la conquista de Alejandro Magno. Los textos de los que vamos a hablar ahora, precursores de la imaginación hermética, pertenecen al segundo período pero se enraízan en las visiones del primero. Como apuntó E. M. Forster, Alejandría siempre perteneció menos a Egipto que al Mediterráneo. Antiguamente, todo el territorio del delta yacía bajo el mar y la costa era un desierto de piedra caliza. Pero al noroeste había un promontorio cuyo extremo es el cabo de Abukir. Ahí se encuentra el puerto de Alejandría, que constituye un magnífico refugio: ofrece protección frente al mar abierto y a los intensos vientos de la región. En este lugar privilegiado, el emperador fundó la ciudad que llevaría su nombre.

Alejandro no era griego sino macedonio. Lo primero que hizo fue someter las grandes ciudades helénicas. No odiaba a los griegos; por el contrario, los admiraba profundamente y quería emularlos. Así que se propuso derrotar al enemigo histórico de Grecia, Persia, y lo consiguió en dos importantes batallas. Tras conquistar Siria, tomó Egipto. Se dirigió entonces a Menfis, cerca de la ciudad actual de El Cairo, pero el lugar no le gustó. Encargó a su arquitecto Dinócrates que erigiera su capital alrededor de la vieja ciudad de Rhakotis, donde había un soberbio puerto natural con acce-

so al Nilo, agua dulce y canteras de piedra. Allí fundó Alejandría, aunque nunca llegaría a verla en pie. La ciudad preservó lo mejor de la cultura griega.

Los sacerdotes del templo de Amón recibieron a Alejandro como a un dios. En Egipto el emperador se orientalizó y ya no quiso helenizar el mundo sino armonizarlo. Alejandría sería la puerta marítima a la India y Extremo Oriente. Se construyó un dique de siete estadios de longitud (unos 1.295 metros) para unir la isla de Faros con el continente. Sostrato, contemporáneo de Euclides, levantó un faro de mármol blanco de más de 120 metros de altura. Alejandro murió ocho años después, tras la conquista de Persia. Envuelto en oro y dentro de un sarcófago de cristal, lo enterraron en el cruce central de Alejandría, como héroe cívico y dios tutelar de la ciudad.

El gran logro de los Ptolomeos fue el Museion de Alejandría, un inmenso recinto que albergaba a los mejores poetas, escritores y científicos de la Antigüedad, con jardines, laboratorios, bibliotecas, comedores, observatorios e incluso un zoológico. Un discípulo de Aristóteles, Demetrio de Falero, se encargó de organizar la biblioteca teniendo como modelo el Liceo de Atenas, que atesoraba los libros del filósofo. El catálogo de la Biblioteca de Alejandría alcanzó, entre libros y manuscritos, los quinientos mil ejemplares. Solo su archivo llenaba ciento veinte volúmenes. Respecto a los cultos y las ideas religiosas, el clima era de tolerancia, no en vano los libros procedían de las más diversas culturas. No existía todavía la idea de que una religión pudiera ser falsa y otra verdadera. Cada pueblo se mantenía fiel a un culto del mismo modo que hablaba una determinada lengua.

La fascinación que Egipto ejerce sobre los mercaderes y navegantes griegos se contagia a los romanos. Tras su anexión al Imperio, el delta es visitado por altos funcionarios

de Roma y emperadores como Adriano y Septimio Severo. Sobre su historia, ciencia y religión escriben geógrafos como Estrabón, historiadores como Diodoro de Sicilia y naturalistas como Plinio el Viejo. El granito de Asuán y los obeliscos embellecen el Foro y las plazas de Roma. Los dioses también emigrarán de las orillas del Nilo a las del Tíber. El culto a Isis, uno de los más populares del antiguo Egipto, conquistará el favor de los romanos.

La llegada del cristianismo a Roma, promovido al rango de religión oficial del Imperio por Constantino, decreta el final de los antiguos dioses. Las estatuas y las estelas se consideran de origen diabólico y son mutiladas o destruidas, mientras que las tumbas arden o sirven de vivienda a monjes y ermitaños. La conquista de Egipto por los árabes en el 640 contribuirá a esa pérdida de identidad. Luego vendrá el vasto y lucrativo comercio y los monumentos faraónicos serán explotados como canteras. De las pirámides de Guiza se arranca el revestimiento de placas de caliza blanca de Tura, los buscadores de tesoros saquean las tumbas, el polvo de momia se vende a buen precio en la corte del rey de Francia por sus supuestas cualidades curativas. Las momias y los sarcófagos, las estatuas y los papiros, embarcados en Alejandría, parten rumbo a los «gabinetes de antigüedades» de Europa, como el de Cosme de Médici en Florencia, precursores de nuestros actuales museos.

Aunque en 1517 un mercader veneciano logra remontar el Nilo hasta Tebas y Nubia, más allá de la primera catarata, Egipto seguirá siendo un país relegado a la fantasía hasta el siglo XVIII. El jesuita Athanasius Kircher (1602-1680) intenta en vano descifrar los jeroglíficos. Habrá que esperar al siglo siguiente para el inicio de las exploraciones al Alto Egipto, que culminan con la llegada de las tropas de Napoleón. Se suman aventureros, pintores y arquitectos. Egipto se con-

vierte en una fuente de inspiración y se organizan los primeros viajes y excavaciones por todo el país.

LA TEOLOGÍA PRIMERA

Poco después de la fundación de la ciudad de Alejandría, comenzaron a traducirse al griego tratados egipcios de alquimia, magia y astrología. Los filósofos de la época, imbuidos del pensamiento de Platón, el estoicismo y la mística pitagórica, se sintieron atraídos por esta literatura atribuida a Hermes-Thoth. Del intercambio entre la filosofía griega y la sabiduría egipcia nació la tradición hermética, que con el trabajo de neoplatónicos como Proclo terminará erigiendo una refinada espiritualidad expresada, como apunta Jámblico, en la lengua de los filósofos platónicos.

La literatura hermética fue escrita en griego, probablemente al mismo tiempo que se redactaban los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles, a caballo entre los siglos I y II, bajo el dominio del Imperio romano. En Europa los textos desaparecieron durante el período medieval, aunque sabemos que tras la caída del Imperio el género siguió cultivándose en copto, siríaco, árabe, armenio y bizantino. Precisamente fue el descubrimiento de algunas copias bizantinas del *Corpus hermeticum* lo que en el Renacimiento llevó a la recuperación de la hermética. En 1471 Marsilio Ficino tradujo y publicó trece de sus breves tratados. Estos textos proporcionaron un impulso esencial al pensamiento renacentista y tuvieron un profundo impacto en Giordano Bruno, Cornelio Agrippa y Pico della Mirandola, que encontrarán en ellos las claves para la reforma de la sociedad medieval. Por paradójico que pueda parecer, la hermética abrirá paso a la ciencia moderna.

Hermes Trismegisto es el nombre griego de Thoth, dios egipcio de la sabiduría y el poder mágico de la palabra. Se

representa con cuerpo de hombre y cabeza de ibis (ave zancuda de pico curvo). Thoth es la divinidad tutelar de Hermópolis del Delta y se identifica con la Luna y la palabra creadora. En una mano lleva una pluma y una tablilla en la que anota los pensamientos, palabras y actos de los hombres; en la otra, la cruz egipcia o llave de la vida, el *anj*, lo que da a entender que en lo que decimos y pensamos reside la llave de nuestro destino. Tanto el Hermes griego como el Thoth egipcio son intérpretes de la palabra y heraldos de los dioses. Son sus potestades la medida, el orden y la ciencia, y se asocian con el *logos* creador y el orden divino que se extiende por toda la naturaleza. En la época de composición del *Corpus hermeticum*, la filosofía griega se encuentra dominada por los neoplatónicos. De Egipto llega un hermetismo culto, más o menos filosófico, que combina fuentes ocultistas con una refinada sensibilidad hacia el recogimiento y la devoción, lo que siglos después heredará el sufismo.

Los textos herméticos plantean las grandes cuestiones al modo judío, griego y egipcio. Hay corrientes pesimistas, que condenan el cuerpo y pueden asociarse a los movimientos gnósticos, y otras optimistas, de sabor helénico, que ponen el acento en el asombro y la admiración ante la belleza del cosmos. Preferir un hermetismo u otro, como veremos más adelante, es cuestión de temperamento. La presencia de Egipto y sus dioses, de sus ciudades y dinastías, de su medicina y astrología, confiere a esta literatura un carácter mítico y enigmático, muy del gusto de la época alejandrina. El *Poimandres* y el *Asclepio* ofrecen una visión del origen de los tiempos y de la condición humana, pero también hay un interés en la magia y las correspondencias entre lo humano y lo planetario, entre las partes del cuerpo humano y las partes del animal cósmico. Los humanistas del Renacimiento consideran a Hermes el más antiguo de los profetas. Her-

mes revela la verdad del mundo a Moisés o a Orfeo y, a través de este, al divino Platón. Todo ello conduce a la idea de una «primera teología» (*prisca theologia*) que resurgirá con el deísmo del siglo XVIII en Francia e Inglaterra. Según esta doctrina, hay una única y verdadera teología, subyacente a todas las religiones y filosofías, que fue otorgada por Dios al hombre en la Antigüedad. Asimismo hay un hilo sagrado, una línea ininterrumpida que va de Hermes a Moisés u Orfeo, de este a Platón y los neoplatónicos, y de estos a los magos del Renacimiento hasta alcanzar, por último, los sueños de la ciencia moderna.

EL COSMOS Y EL HOMBRE

Hay una imagen primera, Dios, y dos segundas, el cosmos y el hombre. Se deben tener en cuenta las tres. Toda visión que ignore a cualquiera de ellas traiciona la verdad. El Creador sostiene y ordena el cosmos, pero necesita la ayuda del hombre. Esa es la divina coordinación, el destino secreto de la condición humana. «Si el hombre asume con esmero su tarea, es decir, si atiende con diligencia el cuidado del mundo, él mismo y el mundo se convierten en ornamento uno del otro». No solo nos necesita el planeta, sino el universo entero. Por eso en el hombre hay dos partes: una mente divina, imaginativa, capaz de elevarse a los cielos, y otra sujeta al espacio, el tiempo y la materia, compuesta de fuego, tierra, agua y aire, destinada a la muerte y la descomposición.

Hay además otra idea, apuntada en el *Asclepio*: no todas las almas son inmortales. El cuerpo muere cuando ya no puede sostener al hombre. La muerte no es más que una disolución de la sensibilidad corporal, por lo que no hay nada que temer. Luego, el alma se orienta según su naturaleza: o bien asciende, o bien se precipita. Algunas se quedan suspendidas en el espacio, en la alta mar del aire cósmico, don-

de conviven el agua helada y las lenguas de fuego. Las aguas las sacuden y el fuego las purifica. El texto no deja claro si esas almas llegan a desaparecer por completo, pero lo sugiere: «No pretendo decir que esto suponga la muerte del alma, pero ciertamente es una sentencia de muerte».

Estobeo de Macedonia recogió en el siglo v una espléndida colección de máximas y preceptos de la Grecia antigua. Entre ellos encontramos cuarenta fragmentos de la tradición hermética. En un tono escéptico y a la vez iniciático, comienza advirtiendo la dificultad de conocer a Dios, la imposibilidad de que lo corpóreo capte lo incorpóreo, de que lo efímero conozca lo eterno, siendo como somos los humanos meras «siluetas de la fantasía». Hay algo muy oriental en esa postura. Hablar de la verdad es una osadía si admitimos nuestra ignorancia congénita. Los hombres y las mujeres estamos hechos de múltiples cuerpos ajenos, no solo somos lo que comemos. La verdad únicamente puede darse en cuerpos eternos, como el fuego, la tierra, el agua o el aire. No es posible encontrar la verdad en nuestros cuerpos, que son una mezcla de esos elementos eternos. Lo mismo ocurre con las cosas terrestres, que no son sino remedos de lo eterno. Cualquier intento de hacer de ellas algo firme y perdurable es una impostura, una apariencia vana, una ilusión. Sin embargo, cuando esas apariencias imperfectas reciben el influjo divino se convierten en imitaciones de la verdad. Sin esa energía quedarían abandonadas a su propia mentira, serían como dibujos o estatuas, que tienen ojos y orejas pero ni ven ni oyen.

La verdad es aquello inalterable, que se mantiene firme como las pirámides. Estobeo nos lo cuenta: «Sobre la tierra no puede haber nada verdadero, pues todo cambia en ella. Solo es verdadero el Sol, que no cambia. Por eso debemos reverenciar su verdad y reconocerlo como al Creador». ¿Có-

mo vivir entonces si en el mundo no queda nada verdadero? Cultivando la filosofía y la devoción. Solo quien llega a conocer cuántas cosas hay y cómo han sido ordenadas será arrebatado por la gratitud. Mientras el alma habite el cuerpo, nunca será lo suficientemente ligera para aprehender la verdad. La devoción, sin embargo, favorece una vida contemplativa y una muerte feliz, pues entonces el alma «no ignora hacia dónde debe volar».

La doble naturaleza de la condición humana hace que el alma encarnada viva dividida. El espíritupretende hacerla volar, pero la ira y el deseo se esfuerzan en retenerla. Uno ansía la libertad, los otros la esclavitud. El alma está siempre en movimiento y también mueve las cosas. Tiene algo de divino pero, paradójicamente, alberga asimismo la ira y el deseo, que son sin duda inmortales: inmortales energías de cuerpos mortales. No obstante, conviene saber que el alma ha nacido de una sustancia inmaterial y deberá abandonar el cuerpo si quiere emprender la ascensión.

NOÛS

Antes de sumergirnos en la literatura hermética, hemos de introducir el término *noûs*, que en griego hace referencia a la facultad de pensar. Pero ¿qué es pensar? Pensar es recordar, planificar y calcular, pero también contemplar, saberse viendo o escuchando, o saberse triste o alegre. Ese es el otro significado de *noûs* y el que nos interesa aquí. Ese «saberse ser» es lo que en las neurociencias de hoy se denomina «conciencia» (que debemos distinguir de su sentido moral). El *noûs* es conciencia, saberse ser, tener activada la atención sobre la «sensación de existir».

A diferencia del *pneuma*, que anima los procesos del mundo natural, el *noûs* era para los primeros filósofos la inteligencia que los rige. De ahí que según Aristóteles fuera la parte más elevada del alma, compartida por todos los seres

inteligentes y objetivada en el entendimiento. El término que recoge el Estagirita lo inventó Anaxágoras, amigo de Pericles y contemporáneo de Buda. Como veremos más adelante, Anaxágoras fue el primero en suponer una inteligencia en la materia. Nada se crea ni se destruye, simplemente hay mezclas o separaciones. El cosmos es la ordenación de un número infinito de elementos o semillas, de cuya combinación se forman las cosas. La materia primordial, caótica, fue ordenada por el *noûs*, la «más fina y pura de todas las cosas»[8]. Pero Anaxágoras concibió un *noûs* mecánico y sin finalidad, parecido a la inteligencia de la selección natural darwinista, lo que le granjeó las críticas de Aristóteles, quien sostenía que, para entender lo vivo, resultaban esenciales las causas finales, esas que conducen a los seres a su madurez. Para los neoplatónicos, el *noûs* era la segunda emanación del Uno-Bien. El *noûs* es el puente entre el Uno, que es bueno por naturaleza, y el Alma del mundo (pues el alma no es exclusiva de los seres; el mundo, como un todo, también tiene una, igual que el planeta o la estrella).

POIMANDRES

La historia se inicia con un relato imaginativo. Hermes se encuentra con la mente extraviada en las alturas, lejos de lo corpóreo y al abrigo del duermevela. Ante él aparece un ser gigantesco cuyos límites ni siquiera se alcanzan a adivinar. Al preguntarle su identidad, se presenta como el *noûs* personificado, llamado Poimandres, que en griego significa 'pastor de los hombres' y en copto 'inteligencia de Ra'. Hermes, asombrado, solicita ser instruido. «Lo haré», responde el espectro, e inmediatamente cambia de apariencia. Se transforma en luz serena y alegre, de la que Hermes se enamora con solo mirarla. Pero de esa luz surge una tiniebla descendente, espantosa y sombría, que se esparce y adquiere forma de serpiente, hasta convertirse en algo húmedo y

palpitante, que exhala vapor y que emite un gemido inarticulado semejante al crepitar del fuego. De esa misma luz surge entonces la palabra santa y creadora, el *logos*, con cuya pronunciación se hacen las cosas. Esa palabra alcanza la naturaleza húmeda y entonces un violento relámpago salta de ella hacia las alturas. Se trata de un fuego activo, ligero y sutil, acompañado de aire. El fuego y el aire son los dos elementos que constituyen el *pneuma*, el aliento de lo que está vivo.

El propio Poimandres le explica a Hermes la visión: «Aquella luz soy yo, el Pensamiento (*noûs*), el que existe antes de que la naturaleza húmeda surja de la oscuridad. La Palabra luminosa surgida del Pensamiento es el hijo de Dios, el *logos*. Uno y otro son indisociables, y su unión es el universo vivo». Mientras dice estas palabras lo mira fijamente, y Hermes tiembla de miedo antes de ver maravillado como la luz se transforma en un cosmos sin fin, donde el fuego es limitado por una fuerza más poderosa. Poimandres aclara: «Has visto el hecho primordial, el origen del principio que no tiene principio». A partir de este hecho, la naturaleza es ordenada mediante sus elementos y sus criaturas, las almas.

Pero ocurrió que el Padre de todas las cosas, tras engendrar al hombre a su imagen y semejanza, quedó enamorado de su criatura. Dios se miraba en el espejo del hombre y amaba su propia imagen, reflejada en el fuego. «La naturaleza acogió a su amado, lo envolvió por entero y ambos se unieron, pues se habían enamorado». Por eso el hombre tiene un cuerpo mortal y una mente inmortal. Por eso está dentro y fuera del mundo natural. Por eso la imaginación es el eje del mundo, porque enlaza esos dos ámbitos. Reproduciendo ese enamoramiento primordial, cuando la criatura humana vio su forma reflejada en el agua se enamoró de

ella y deseó habitarla. Y al observar la creación del Artesano quiso a su vez crear, y el Padre le concedió su deseo. Nació así el arte (y la tecnología).

LA METAMORFOSIS DEL HOMBRE

La tríada hermética la forman Dios, el cosmos y el hombre. Dios es el Padre, el cosmos su hijo y el hombre el hijo de este. El hombre está en el seno del cosmos, el cosmos en el de Dios y Dios en sí mismo. En este esquema general de las cosas, la singularidad del hombre consiste en que su cuerpo se encuentra enraizado en el mundo sublunar, mientras que su mente pertenece al mundo divino. De ahí que, en el viaje de ascensión que inicia tras la descomposición del cuerpo físico, deba liberarse de la influencia de ciertos vicios planetarios.

La divinidad representa lo inteligible, el cosmos lo sensible y el hombre lo corruptible. Pero un hombre puede transformarse mediante la imaginación, y tal es el objetivo de la sabiduría hermética. Como en las *upaniṣad* indias, el hombre es un microcosmos compuesto por los mismos cuatro elementos que el resto del universo; constituye un mundo en miniatura regido por las mismas fuerzas y simpatías, gravitatorias o espirituales, que dirigen y sostienen las estrellas. La influencia egipcia es clara. El Sol y la Luna son los ojos, el cielo estrellado la cabeza, los vientos la respiración, los ríos y manantiales las venas, los animales terrestres y acuáticos las pulgas, piojos y gusanos intestinales. Hoy llamamos «microbioma» a esa fauna formada por cientos de miles de especies que deambulan por la piel y los órganos. Las bacterias son las más frecuentes (tres cuartas partes se alojan en el intestino), pero también hay hongos, ácaros y virus. No todas son parásitas, sino que, como estamos empezando a descubrir, desempeñan un papel importante en el organismo.

Del mismo modo, las constelaciones constituyen el Hombre zodiacal: Aries es la cabeza, Tauro el cuello, Géminis los hombros, Cáncer el pecho, Leo los omóplatos, el corazón y las costillas, Virgo el vientre, Libra las nalgas, Escorpio el pubis, Sagitario los muslos, Capricornio las rodillas, Acuario las piernas y Piscis los pies. Cada uno de los signos influye en el miembro correspondiente. Los tratados proporcionan una viva descripción de esas simpatías. La idea de fondo es que hay un poder en las estrellas y los planetas que se derrama en el mundo sublunar, ejerciendo su influencia sobre las criaturas. También incide en el hombre, pero este puede controlarla hasta cierto punto sirviéndose de la magia simpática, de invocaciones y talismanes. Instrumentos todos ellos destinados a canalizar y aprovechar esos efluvios. Quien desee hacerse con los poderes de Venus, deberá conocer qué plantas, piedras, metales y animales se encuentran asociados con este planeta y utilizarlos para entablar comunicación con sus energías. Asimismo, es indispensable familiarizarse con la imagen arquetípica del planeta, no solo para capturar su espíritu, sino para apropiarse de su poder o invocarlo en el momento necesario. La ciencia hermética consiste en todo un sistema de símbolos y simpatías ocultas entre los planetas y las diversas plantas, animales y minerales.

Gracias a que todo es el Uno, el mago hermético puede penetrar en el complejo sistema de vínculos y correspondencias para obtener de ellos beneficios materiales y espirituales. Entre los treinta y seis decanos y el mundo sublunar hay cadenas ascendentes y otras descendentes. La armadura del cosmos ensambla unas cosas con otras, enlaza los elementos dispersos como si de los miembros de un organismo vivo se tratara.

LOS DÁIMONES

En el simbolismo hermético es importante la figura del ángel. Llamado «daimon» por Homero, es un dios o semidiós que interviene en los asuntos humanos desempeñando el papel de genio protector capaz de decantar la fortuna o la fatalidad. En Hesíodo, los hombres de la Edad de Oro se convirtieron en dáimones por la voluntad de Zeus. Como los ángeles del cristianismo o el islam, protegen a los mortales. Los pitagóricos distinguen entre dioses, dáimones, héroes y hombres. En Platón, el daimon media entre los mortales y los inmortales: transmite los asuntos humanos a los dioses y los divinos a los hombres, guían a estos en vida y los conducen al Hades tras la muerte. Pero las funciones del daimon no son siempre agradables. En uno de los tratados herméticos, el *noûs* se torna daimon y adquiere un cuerpo de fuego para servir a la divinidad. Puede entonces atormentar al alma del impío o conducir a la piadosa hacia la luz del conocimiento. De hecho, tras la muerte del cuerpo físico el alma se convierte en daimon. Según la tradición hermética, los dáimones son las energías que desprenden los decanos y dioses zodiacales[9]. Constituyen el eslabón perdido de la cadena simpática que une lo superior y lo inferior. Ganarse su afecto o utilizar su energía de enlace es uno de los objetivos de la magia.

EL VIAJE DEL ALMA

Tras la descomposición del cuerpo físico, el *êthos*, lo que uno hizo o dejó de hacer en vida, se confía al daimon, que se encarga de construir su siguiente morada. Según Aristóteles, las facultades sensoriales retornan a sus respectivos elementos: la vista al fuego, los nervios al aire, la sangre al agua, los huesos y tejidos a la tierra. Según los estoicos, vuelven al aliento universal (*pneuma*), que en vida del organismo se distribuían entre los órganos olfativo, auditivo y táctil. Por lo que respecta a los aspectos irracionales del al-

ma, la ira y el deseo (que moldeados por la razón pueden convertirse en valor y templanza), descienden a los abismos. El resto se eleva hacia las alturas atravesando la armadura de las esferas. En el primer cinturón (Luna) se abandona la facultad de crecer o disminuir; en el segundo (Mercurio), la maquinación de maldades y engaños; en el tercero (Venus), el fraude del deseo; en el cuarto (Sol), el ansia de poder; en el quinto (Marte), la temeridad y la desvergüenza; en el sexto (Júpiter), la codicia, y en el séptimo (Saturno), la mentira. La ascensión, el camino inverso al que recorren las dignidades planetarias en su descenso a la materia, es un proceso de purificación del alma, en el que esta se despoja de los vicios planetarios. Como dice Porfirio, «hay que desnudarse de los muchos vestidos que nos cubren; desnudos y sin túnica, ascendamos al olimpo del alma».

Se llega entonces al octavo cielo (Ogdóada), que es la esfera de las estrellas fijas. Más allá solo se encuentra la Enéada, el extramundo, el ámbito del *noûs*. Los términos remiten al panteón del antiguo Egipto, a los mitos de Hermópolis (Ogdóada) y de Heliópolis (Enéada). En el octavo cielo ya no se experimentan los efectos de la armadura planetaria y solo se tiene a disposición la propia potencia. Se siente entonces la presencia e influjo de las almas divinizadas. También se oye su canto. Y el alma recién llegada se une al coro de los himnos para regocijo de todos. Tal es, en definitiva, la feliz consumación de quienes siguen el camino del conocimiento: ser divinizados. «¿Por qué continuar entregado a la muerte si es posible la inmortalidad?», se pregunta retóricamente Poimandres, «¿serás capaz ahora de vacilar?». Con estas palabras concluye la instrucción de Hermes, que las graba en su corazón. En adelante será guía de los hombres y, con la gracia recibida, sembrará en ellos la sabiduría.

LA CREACIÓN

No existe el vacío; lo que consideramos vacío en realidad está completamente lleno. Asimismo se dice que lo inanimado no puede mover lo inanimado. «El movimiento del cosmos y del ser vivo no se produce por una causa externa al propio cuerpo, sino por una causa interior que actúa sobre el exterior». El universo es el juego de fuerzas entre la gravedad y la luz, entre la materia y el espíritu. Los dioses aparecen en forma de astros, y, de acuerdo a la potencia de cada uno de ellos, surgen los diferentes seres: los animales cuadrúpedos y los reptiles, los seres acuáticos y las aves, la hierba y las flores. Pero la creación no se hizo con su luz sino con la palabra, es decir, con el sonido, pues la palabra es ante todo sonido.

El cuerpo del Creador, intangible, inaudible, invisible, incomparable a cualquier otro cuerpo, no está hecho de fuego, aire, agua o tierra, ni siquiera de aliento vital. Todas estas cosas proceden de él, que, como es bueno, no quiso ordenar el mundo solo para sí. Envió a la Tierra al hombre como ornamento del cuerpo divino, un ser vivo mortal con una corona inmortal. «Pues si el cosmos es superior a los seres vivos por su inmortalidad, el hombre supera a su vez al cosmos por el *noûs* y la contemplación. Solo él es capaz de percibir la obra divina y, movido por la admiración, acceder al conocimiento del Creador».

Finalmente, encontramos en la literatura hermética un motivo clásico del misticismo judío: el dios oculto. La divinidad es incognoscible, invisible y anónima. Al mismo tiempo, posee todos los nombres. Está oculta y es la evidencia suprema. «No tiene necesidad de aparecer, pues siempre es». En otro lugar se dirá: «Dios es todo, pero no es algo, pues nada existe sin Dios y Dios no es una cosa ni alguien». «Levanta tus ojos al Sol, observa el curso de la Luna y con-

sidera la ordenada disposición de los astros»; Dios se manifiesta en esa belleza y ese orden.

LA MATERIA Y LA DEVOCIÓN

La alianza entre sabiduría y piedad es clave en el hermetismo. Se trata, como dirá el *Asclepio*, de una «religión de la mente». Para nosotros, educados en el pensamiento crítico, esto resulta casi un contrasentido. Pero en esa época la piedad se asocia con el cultivo de la filosofía. Conocer el orden de las cosas, la actividad siempre presente del *noûs*, es atenderlo y reverenciarlo. Esta idea probablemente procede de los pitagóricos y quizá también de los aristotélicos. En su *Ética*, el Estagirita escribe: «En cuanto al hombre, lo divino es el *noûs*; en cuanto a la vida, lo divino es la vida según el *noûs*». La divinización del alma consiste en abstenerse del licor de la ignorancia, en despojarse de su túnica. La muerte no es más que una ficción, aunque una parte de nosotros muera. El cuerpo necesariamente se disuelve en sus elementos, pero ello no supone una completa aniquilación, pues estos regresan a la naturaleza, al cosmos, que es un segundo dios, un ser vivo e inmortal. Es imposible que algo muera en ese viviente inmortal que es el cosmos. Sin embargo, el cosmos difiere de lo eterno en algo esencial: en que fue creado.

Sentir y pensar se dan al unísono. No es posible pensar sin sentir algo; ni siquiera cuando soñamos se pierde ese vínculo. La piedad es el cuidado de lo divino, pero no siempre quienes la ejercen son bien considerados. A veces se los toma por locos y son objeto de escarnio. Este conocimiento es patrimonio de unos pocos, que deben ocultarlo celosamente y reservarlo para los iniciados. Los decanos eyaculan su semen sobre la tierra, y aunque en el origen Dios hizo que todas las cosas fuesen buenas, es preciso que exista la maldad. Su morada es la tierra, no el cosmos. El piadoso lo soporta (pues forma parte de su educación) y convierte en

buenas las miserias. «El cosmos tiene pensamiento y sensación propios, distintos a los del hombre no en cuanto a la diversidad sino en cuanto a su mayor fuerza y pureza». Ese pensar y sentir del cosmos es guardado en sus semillas creadoras de vida.

El *pneuma* es el aliento de la vida, un mismo principio o soplo que ata a todos los seres en una cadena simpática. Es el vehículo del alma y el agente vivificador del cosmos. Se sugiere que la conciencia está fuera de la cabeza cuando se dice que el universo es un ser vivo, que los pensamientos y sentimientos de los seres proceden del exterior, que son «aspirados de la atmósfera». El cosmos adquirió esa capacidad en el preciso momento en que nació. Los seres deben nutrirse de ella y aspirarla.

Los textos abordan también la transmigración de las almas. Los animales reptantes se convierten en acuáticos, los acuáticos en terrestres, los terrestres en aves, las aves en hombres, y estos pueden ascender al coro de los dioses. La idea subyacente es estoica: Dios es el Alma del mundo y las almas de los seres vivos forman parte del Alma incorruptible del universo. Algo que se repite en el *Kóre kósmou*: Dios crea con su propio *pneuma* la Psique primordial, de la cual proceden todas las almas. Como en las escatologías egipcias y orientales, el alma recorre los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, en una vía de purificación progresiva. Aunque esta idea seguramente tiene su origen en la India, Heródoto la atribuye a los egipcios, «los primeros en afirmar que el alma es inmortal, que penetra en otro animal naciente cuando perece el cuerpo y que entra de nuevo en el ser humano tras haber recorrido todos los seres vivientes de la tierra, el mar y el aire, ciclo este que se cumple en tres mil años». Como hemos visto en el capítulo precedente, para los egipcios las estrellas eran las almas de los dioses. Sea

como fuere, la enseñanza moral es sencilla: el alma puede tener tendencias suicidas cuando se recrea en la maldad y sus pasos siguen el camino inverso, esclava de unos cuerpos que le resultan extraños y miserables.

VALOR DEL SILENCIO Y LA INFANCIA

La virtud del alma es el conocimiento, pero este no es cháchara ni dialéctica. Quien sabe «no habla ni escucha mucho, pues quien habla y escucha mucho se debate contra una sombra, ya que el Uno-Bien no es objeto ni de palabra ni de audición». Un rechazo velado de la dialéctica filosófica y de la erudición (los «leídos hasta la ruina» de los que hablaba Nietzsche). Se apuesta por la atención y la percepción. Los lenguajes, por muy sagrados o refinados que sean, no son el camino. El cosmos es el primero entre los seres sensibles; después viene el hombre, que aspira en silencio su aliento. La vida, ya sea del cosmos o del hombre, no se ajusta a lenguajes ni se rige por el número o la cantidad[10].

Se sugiere asimismo que el niño sabe cosas que el adulto ha olvidado. Su alma todavía no está enturbiada por las pasiones, sino que vive suspendida del alma del cosmos. Pero cuando el cuerpo alcanza las proporciones del adulto, arrastra el alma hacia abajo y comienza a habitar en el olvido. El olvido, como la ignorancia para los budistas, es el origen de la maldad. El proceso inverso ocurre cuando el alma retorna a sí misma al abandonar el cuerpo. El aliento vital se repliega y el pensamiento (*noûs*), tras despojarse de sus vestiduras, adquiere un cuerpo de fuego e inicia su revolución por el espacio. Esa es la túnica ígnea que debió abandonar para asentarse en el cuerpo terrestre, pues la tierra es incapaz de soportar el fuego. Por eso está rodeada del agua de los mares, que ejerce de muralla defensiva contra el fuego. El cuerpo del pensamiento es el más ardiente fuego; lo veremos en

Heráclito. Sin embargo, el pensamiento humano está desprovisto de fuego, lo que le impide crear cosas divinas.

Nada hay más divino que el *noûs*, que unifica a dioses y hombres. Cuando el *noûs* encuentra un alma indolente (algo que le resulta insoportable), la abandona dejándola ahogada en el cuerpo. Semejante ser no merece llamarse «hombre», pues este es un viviente divino. Yendo todavía más lejos, se puede decir que el hombre es superior a los dioses. Ningún dios es capaz de atravesar los límites del cielo para descender a la tierra, mientras que el hombre sí puede subir al cielo. En uno de los momentos clave de esta literatura se dice que la divinidad concedió al hombre gracias extraordinarias: el pensamiento y la palabra (*noûs* y *logos*). Pero el pensamiento puro no se encuentra asociado (o acechado) por lo verbal, ya sea la dialéctica del filósofo o la verborrea del político, a diferencia de lo que ocurre en la Edad Moderna con el auge del positivismo, que llega a identificar la información con el conocimiento. De ahí la gloria de las matemáticas y la lógica formal, así como la de los algoritmos del *big data* que dirigen los deseos de los hombres. Esta identificación es la que provoca la confusión en torno a las teorías de unificación de la física, a la «teoría del todo» fundamentada en la ingenua creencia de que un algoritmo o un conjunto de frases resolverá de una vez por todas el enigma de la existencia[11].

CULTURA MENTAL

El hermetismo se caracteriza por ser una «religión de la imaginación». La mente es en general divina, aunque el *noûs*, que es una materia sutilísima, no se da por igual en todos los hombres. Algunos, impulsados por la temeridad, persiguen un fantasma engendrado por la maldad de su propia mente. Otros, lastrados por la mole corporal, se de-

tienen en su grado inferior y olvidan su mente divina, lo que puede llevarlos a degenerar en una bestia.

El mito del *Asclepio* explica la naturaleza dual del hombre. El Señor creó, a partir de sí mismo, un segundo dios visible y sensible, el cosmos, perceptible por la vista. Le pareció hermoso y lo amó como hijo de su divinidad. Y, en su grandeza y bondad, quiso que hubiera otro ser capaz de contemplar la belleza de este dios nacido de sí. Creó entonces al hombre, que habría de asemejarse a lo divino por su entendimiento y su cuidado de todo. Sin embargo, reparó en que el hombre no podría cuidar de todas las cosas a menos que lo protegiera un revestimiento material. Le confirió así un abrigo corporal e hizo a todos los hombres mezclando alma y cuerpo, naturaleza eterna y mortal, para que pudiesen admirar y adorar a las cosas celestes y, al mismo tiempo, habitar y gobernar las de la tierra. Sin esa veneración, sin el coro de esas musas, el cosmos terrestre sería demasiado grosero y los hombres no sabrían elevar los ojos al cielo.

Solo la mente que sueña es divina. Un hombre así constituido es superior a los dioses (pues estos carecen de ciencia y de sueños), siempre y cuando se muestre sensible al asombro. Del mismo modo que Dios ha creado a los dioses celestes, el hombre ha creado a los dioses que habitan los templos. Por tanto, el hombre no solo es alumbrado sino que alumbra, no solo se proyecta hacia Dios sino que también proyecta dioses.

LA DECADENCIA

Uno de los fragmentos del *Asclepio* parece anticipar el cambio climático, pues dice que se olvidará que la tierra es el templo del cosmos y los hombres preferirán las tinieblas a la luz. Nadie alzará sus ojos al cielo y al asombrado se lo considerará demente, al impío sabio, al loco valiente. La inmortalidad del alma moverá a la risa y será tenida por una

soberbia fantasía. Solo quedarán sobre la tierra los ángeles malvados, que empujarán a los hombres a la violencia, la guerra, el robo y el engaño. Se desestabilizará la tierra, dejará de ser navegable el mar y del cielo desaparecerán los astros. Enmudecerá la voz divina, se pudrirán los frutos de la tierra, languidecerá el aire. En eso consiste la vejez del cosmos, en la impiedad, el desorden y la sinrazón. La divinidad abandonará Egipto, que enviudará y será sometido por extranjeros. Entonces Dios anegará toda la maldad con un diluvio y restituirá al mundo su antigua belleza, hasta que vuelva a ser digno de reverencia y admiración.

3

ÓRFICOS Y PITAGÓRICOS

EL TIEMPO DE LOS HÉROES

El mundo de Homero mantiene las distancias entre el cielo y la tierra, entre los dioses olímpicos y las fuerzas arcanas y subterráneas de los titanes. El mito solar de los áticos, que se rige por el goce del vivir, lo gobiernan dioses resplandecientes, vigorosamente corporales. Se rinde culto a los poderosos y apenas se presta atención a los débiles. Cuando Odiseo desciende al Hades, ve flotar las imágenes incorpóreas de aquellos que un día vivieron y ahora vagan por el inframundo, carentes de sensibilidad, pensamiento y voluntad. Imágenes pálidas y pasajeras, que solo permanecerán mientras reciban el culto de los vivos. La psique, que es como los griegos llaman al alma, sobrevive como una sombra intangible, un doble pálido y difuminado de aquel que vivió, sumido en un sueño confuso. Las almas se encuentran retenidas en las entrañas de la tierra, de la que ya nunca regresarán una vez que hayan cruzado el río que conduce al Hades.

La Grecia de Homero todavía no ha desarrollado la idea de un alma que subsiste gracias a su propia fuerza e independencia. Cuando Odiseo desciende al Hades y encuentra a Aquiles, el héroe confiesa que preferiría ser el más miserable de los campesinos que el monarca del reino de las sombras. Entre las almas inoperantes del Averno, solo el adivino ciego Tiresias parece conservar algo de conciencia y voluntad, gracias a un privilegio concedido por Perséfone. Las al-

mas son mortales y se van apagando paulatinamente, pero los poetas no se resisten a imaginar versiones atenuadas del paraíso, como los Campos Elíseos o la Isla de los Bienaventurados. Son el último refugio de la esperanza humana, a los que curiosamente no se llega mediante la virtud.

La idea de un alma que sobrevive al cuerpo, producto de la imaginación egipcia, se desarrollará en Grecia a partir del culto a Dioniso. En esa época prende una chispa de llama duradera, cuyo rastro seguimos en este libro. Erwin Rohde es claro al respecto en *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*: «El culto dionisíaco fue el primer germen, la simiente inicial, donde había de arraigar la fe en la inmortalidad del alma».

UNA NUEVA FORMA DE VIDA

La religión órfica, que nace en torno al siglo VI a. e. c., tenía a Orfeo como profeta y a Dioniso como dios. Se remonta a los ritos orgiásticos celebrados en Tracia, aunque su centro neurálgico fue Atenas. El culto suponía una nueva forma de vida y un nuevo relato sobre el origen del hombre y del cosmos. En el caso del hombre, su naturaleza es dual, posee un cuerpo perecedero y un alma inmortal, que puede habitar diferentes cuerpos en el transcurso de sucesivas encarnaciones. Un proceso largo y complejo mediante el cual el alma se purifica gradualmente hasta su liberación final.

En la época del Imperio romano, la religión órfica ya se ha extinguido, aunque Cicerón menciona la pervivencia de ciertos ritos y Atanasio, el Padre de la Iglesia, se lamenta de que se vendan sortilegios de Orfeo por veinte óbolos o a cambio de un vaso de vino. Proliferaban los embaucadores que se ganaban la vida vendiendo ensalmos y encantamientos para atenuar los rigores del más allá. Pero también había creyentes convencidos, que abrazaban una nueva forma de

vida, itinerante y ascética, cuyos tabúes y reglas de conducta se basaban en los textos sagrados recogidos en las tablillas tracias. Se abstenían de comer carne y tenían prohibido sacrificar de animales, pues se consideraba impío mancillar con sangre los altares de los dioses. El compromiso con la religión de Orfeo se formalizaba mediante ritos de iniciación. Heródoto recoge el testimonio más antiguo de una práctica órfica: la de no introducir pieles de lana en los templos ni ser enterrado con ellas.

LA LEYENDA DE ORFEO

En las pinturas murales de Pompeya aparece la figura de Orfeo tocando la lira y rodeado de animales salvajes que se han vuelto pacíficos gracias a su música. El león yace junto al cordero, pues la melodía pone en suspenso los mecanismos de la creación. Orfeo encanta con música a todos los seres, ya sean humanos o guardianes del inframundo. En otras ocasiones aparece perseguido por ménades furiosas, decapitado y profiriendo profecías con la cabeza separada del cuerpo.

La leyenda de Orfeo es muy antigua, anterior a Homero y Hesíodo. Su mítica figura se asocia con los chamanes ambulantes que comerciaban con hechizos y recetas mágicas. Según cierta tradición, en la gruta de una montaña remota se encontraron unas tablillas que contenían el conocimiento de Orfeo sobre la naturaleza de los dioses. Heródoto menciona a un tal Onomácrito, que editó las tablillas y pudo haber insertado frases de su propia cosecha.

Tracia es la patria mítica de Orfeo, donde funda el nuevo culto. El cantor doblega con su lira los árboles y las cumbres de las montañas, rinde la voluntad de todas las criaturas, tanto animadas como inanimadas. La leyenda inflamó la imaginación de sus coetáneos y mantuvo un halo de venerable antigüedad. Los neoplatónicos citaban poemas órficos

para dotar a sus doctrinas de un aire inmemorial. La delicadeza de su música y su trágica muerte convirtieron a Orfeo en una figura legendaria, que inspiraría murales, vasos, poemas y libros de aventuras.

LAS EXPEDICIONES

Orfeo era hijo de la musa Calíope y de Eagro, un dios-río de Tracia. Se dice que, a semejanza de Pitágoras, estuvo en Egipto. El poeta Píndaro menciona que Orfeo formó parte de la tripulación de los argonautas que partió en busca del vellocino de oro. El delicado músico se enroló en la expedición de los fornidos héroes porque según una profecía él los ayudaría a pasar frente a las sirenas, contrarrestando el canto de estas con su mágica voz. Su música le granjea el afecto de los héroes, pues hace que olviden sus querellas y acompasa el ritmo de los remeros. Puede incluso apaciguar el proceloso mar y persuadir a los arrecifes para que permitan el paso de la embarcación. En *El viaje de los argonautas*, de Apolonio de Rodas, Orfeo no solo aparece como poeta sino también como *theologói*, cantor religioso que narra el origen de los tiempos y los dioses.

Hay una segunda expedición, esta vez al inframundo[12]. Orfeo se enamora de Eurídice, una ninfa de los valles de Tracia, y ambos deciden casarse. Sin embargo, el día de su boda, ella es raptada por un pastor. Logra escapar, pero en la huida pisa una víbora y muere a causa de la mordedura. Orfeo, desesperado, desciende al mundo de los muertos para rescatarla. Caronte se niega a transportarlo a la otra orilla de la Estigia, pero su música termina por convencerlo. Con melodiosos argumentos persuade también al can Cerbero, que le abre las puertas del inframundo. Orfeo suplica por su amada ante el dios Hades, que, embelesado por su lira, accede pero le impone la condición de que no contemple el rostro de Eurídice hasta haber abandonado los infiernos.

Cuando ambos están cerca de la última puerta, Orfeo no puede resistirse y se vuelve para ver el rostro de su amada. En ese momento, Eurídice le es arrebatada y se convierte de nuevo en sombra. Lo expulsan del infierno, y los amantes quedan definitivamente separados. Sin motivo alguno por el que seguir viviendo, Orfeo vaga por las montañas hasta que encuentra a las ménades, séquito de Dioniso, que solicitan escuchar su repertorio. Orfeo se niega y las ménades le cortan la cabeza y la arrojan al río. Aun así, él continúa cantando. Todavía hoy algunos oyen el dulce sonido de su voz.

En la versión de Esquilo, más antigua, Orfeo es un devoto de Apolo que cada mañana asciende al monte Pangeo para saludar al Sol. Su conducta suscita los celos de Dioniso, empeñado en conquistar Tracia para sus cultos salvajes. El dios envía contra él a las frenéticas ménades, que lo despedazan como hacen con los animales en sus orgías. El motivo del desmembramiento, según Ausanias, es que Orfeo no solo apartaba a las mujeres de sus maridos, sino que se negaba a iniciarlas en los misterios. Hay leyendas en las que su figura se confunde con la de Apolo, el dios de la lira con sede en Delfos. Orfeo pudo haber sido un sacerdote del culto apolíneo, una religión diurna y solar, pero la expedición al reino de los muertos y el encuentro con Dioniso lo tornará en profeta de una religión sacramental y escatológica.

LA MAGIA DE LA MÚSICA

La música es mágica; los griegos lo tenían claro. Orfeo, además de profeta de una religión mistérica, es un reconocido encantador y mago, un experto en conjuros y hechizos. Goza de los poderes del poeta y del vidente. No es un dios, pero tampoco un héroe en el sentido clásico. Destaca por su sensibilidad y por la delicadeza de su trato, no por su fuerza y valor. La música de Orfeo amansa las fieras, pero también excita y libera energías adormecidas. El dios de la religión

órfica, del que hablaremos en el próximo capítulo, era Dioniso. Ambos mueren del mismo modo, por desmembramiento, ya sean sus autores los titanes o las ménades (según cierta tradición, en el caso de Orfeo lo ordenó Dioniso). Orfeo comparte con Apolo las maneras, su porte elegante y civilizado, así como el poder de la música. El dios de Delfos también congrega a las fieras. Y será Esquilo el que transmita la leyenda de que Dioniso acabó con Orfeo precisamente por su devoción al dios solar. Es como si la Luna, que preside las metamorfosis del alma, envidiara al Sol que la ilumina. Una actitud que se sale del marco del pensamiento antiguo y anticipa la forma de ser religioso propia de la sensibilidad moderna: el ateísmo.

EL ORIGEN DEL HOMBRE

Todo nace del Uno y se resuelve en el Uno. La unidad es principio y fin del universo[13]. Las *Rapsodias órficas* abordan la relación entre el Uno y lo Múltiple. Se trata de una cuestión vital para la condición humana, pues el hombre debe decidir a cuál de los dos pertenece (o si, perteneciendo a uno, inmediatamente pertenece al otro). El pasaje es revelador: Zeus pregunta a la Noche cómo organizar la indómita raza de los inmortales, que dicho en términos modernos viene a significar cómo armonizar la existencia de los múltiples y poderosos egos. Llevamos toda la historia formulándonos esta pregunta fundamental: cómo hacer que lo Múltiple (los numerosos dioses y seres) se resuelva en el Uno; o, dicho de otro modo, cómo todas las cosas, siendo una sola, pueden existir por separado.

La respuesta de la Noche es esclarecedora: «Sujétalas todas en derredor con un éter inefable, y que en su seno queden el cielo, la tierra, el mar y las constelaciones. Y cuando en torno de todo hayas tendido ese poderoso vínculo, suspende del éter la áurea cadena». La última frase es enigmá-

tica. Desconocemos si esa cadena dorada se refiere al pulso que Zeus mantiene con el resto de los dioses, según el mito homérico, o bien a una «escala» o vía de conexión entre los diferentes niveles de realidad (culminantes en el propio Zeus, que en un mito, como veremos, se hace éter). Sea como fuere, la cadena áurea constituye el símbolo de la unidad del cosmos, del lazo que ata todas las cosas.

Los pitagóricos sostenían que el alma era diferente y, en cierto sentido, opuesta a la naturaleza; una entidad imperecedera y con una existencia propia. Compartían con los órficos una misma visión sobre la tarea del hombre: liberarse de las ataduras de su naturaleza titánica (representada por las pasiones del cuerpo) que pesan sobre el alma. Ese es el origen de una idea que Agustín de Hipona incorporará al cristianismo a través de Platón: el cuerpo como cárcel del alma. La misión del hombre consistirá en escapar de la prisión del eterno retorno, y el medio para lograrlo no será sino entregarse a la experiencia sacramental y purificadora de los ritos iniciáticos. Tales ritos otorgan la «gracia» necesaria para la salvación, que en absoluto se alcanza únicamente con la virtud.

Buena parte de los poemas órficos se dedican al mito de la creación. En la cúspide de los dioses órficos encontramos a Dioniso, hijo de Zeus y de su hija Perséfone, llamado también Zagreo. Es un dios de las profundidades, cuyo gobierno le confía Zeus cuando todavía es un infante. Los titanes, enemigos de Zeus y persuadidos por Hera, su esposa legítima, se acercan al niño y se ganan su confianza con regalos para abalanzarse sobre él. Aun así, el niño dios logra escapar y se metamorfosea en un toro, pero finalmente es sometido y los titanes lo devoran tras descuartizarlo. Solo el corazón, rescatado por Atenea, se salva del cruento festín. La

diosa se lo entrega a su padre y Zeus se lo come. De él nacerá el nuevo Dioniso, hijo de Zeus y de Sémele.

Vuelto a la vida, Dioniso se convierte en objeto de culto de los órficos. Renacerá tres veces: como Dioniso-Fanes, como Dioniso-Zagreo (víctima de los titanes) y como Dioniso resucitado. Tras el abominable crimen en el que los titanes comieron la carne de Dioniso, Zeus los fulminó con su rayo, y de los restos humeantes nació la raza de los hombres (que carga con ese crimen primigenio y la venganza posterior). La idea aparece también en la escritura sagrada de judíos y cristianos: al principio de los tiempos algo salió mal, hubo un cataclismo, y la condición humana es heredera de ese desgraciado episodio.

El hombre porta en sí una doble naturaleza: es hijo de los titanes, malvados vástagos de la Tierra, pero fue erigido con los restos del cuerpo divino de Dioniso, hijo de Zeus olímpico. De ese conflicto original, de ese impío festín, proceden las complejidades y contradicciones de la condición humana, la trama irresoluble de sus aspiraciones y deseos. Tal es la ascendencia culpable que solo puede erradicar el propio Dioniso. La razón es simple: en cada hombre hay una partícula de naturaleza divina.

LA JARRA ROTA DE LOS DESEOS

Una de las principales ideas que nos han legado los órficos es que la posibilidad de salvarse reside en cada uno de nosotros. Sin embargo, una forma de vida equivocada puede sofocar ese elemento divino y desatar la naturaleza titánica. Hay en todos los humanos una ventana abierta al infierno y otra a lo divino, y quien permite que esta última se cierre se condena a sí mismo. La vida órfica no es sino la continua exaltación y purificación de esa luz, de esa chispa divina que mora en el corazón. Platón quedó fascinado por esa imagen: en el *Crátilo* dirá que el alma se encuentra «ente-

rrada» en el cuerpo, el cual hace las veces de cáscara, una cárcel que le impide escapar. Esa oposición entre cuerpo y alma se transformará más tarde en la rígida separación entre el mundo inferior de la sensibilidad y el celestial de las Ideas. No obstante, en otros lugares Platón lamentará que los órficos sean unos beodos y «pasen el tiempo bebiendo, con guirnaldas en la cabeza, y crean que la mejor recompensa de la virtud es una perpetua embriaguez».

En otro diálogo, el *Gorgias*, Platón se pregunta cuál es la mejor forma de vida. Cálicles es partidario de hacer crecer las pasiones del modo más frenético e insaciable y cuidarse de disponer de los medios necesarios para satisfacerlas. La vida del hombre insatisfecho es como la del cadáver. Sócrates le replica que es precisamente esa concepción la que pertenece a los muertos: estos son los perfectos saciados porque el deseo es aquello que busca su propia muerte. Y compara esa parte insaciable del alma con una jarra agujereada imposible de llenar. Los más desdichados del Hades son esos no iniciados que siempre llevan agua en una jarra rota, representación de su alma eternamente insatisfecha.

En el *Fedón* se insinúa que esta vida no es más que un proceso de reminiscencia del alma, que a través de las edades y de diferentes vidas (en este mundo y en el de más allá) ha vislumbrado la verdad inmaterial y ha aprendido cuanto hay que saber. La reencarnación en un cuerpo mortal, acosado por la decrepitud y los deseos, ha embotado la sensibilidad y la memoria del alma. Su tarea ahora consiste en recordar lo que ya sabía. Otro diálogo lo confirma: no es posible conocer lo que se sabe ni lo que se ignora. Lo primero, porque ya se sabe; lo segundo, porque al ignorarlo se desconoce dónde buscarlo. La única solución al problema del conocimiento es la reminiscencia: conocer es recordar. Las almas son ancianas y sabias, pero han olvidado. Por eso Pín-

daro y otros poetas inspirados sostienen que el alma es inmortal, que cuando llega a su fin renace. Perséfone, reina del inframundo, devuelve las almas a las alturas, bajo el Sol, cuando han pasado nueve años de purificación en el Hades. De ellas provienen los reyes dignos de gloria y los varones sabios y vigorosos. Pues el alma lo ha visto todo, tanto aquí como en el más allá, pero lo desconoce.

Hay almas puras, que no han caído y permanecen en lo alto, dice el *Fedro*. Y otras irrecuperables, sumidas en un abismo sin fondo, que sufren un castigo eterno como Tántalo o Sísifo. Las que han caído asumen cuerpos materiales y los habitan, formando con el cuerpo el ser vivo, a un tiempo mortal e inmortal. Pero Platón se distancia de los órficos con relación a la ruta que se ha de seguir para regresar a la morada original. Esa vía no pasa por la purificación ritual o el ascetismo moral, sino por el amor a la sabiduría y la belleza, esencia de la vida filosófica.

EL DESTINO DEL ALMA

En las tumbas de ciertos lugares de Italia y Creta se encontraron unos textos escritos en diminutas tablillas de oro depositadas junto a los restos del fallecido, cerca del cráneo o las manos, y custodiadas por un cilindro de oro y una cadena. Los antropólogos se apresuraron a asociar esta costumbre con la egipcia de enterrar al difunto con un papiro del *Libro de los muertos*.

Esos textos, que se remontan al siglo v a. e. c., ofrecen instrucciones sobre qué hacer en la complicada ruta hacia el Hades, llena de encrucijadas. No solo es importante conocer el camino, sino también lo que se debe decir. Ante las fuerzas de ultratumba, hay que insistir en los derechos de benevolencia que se han ganado en vida. En la geografía del más allá hay símbolos enigmáticos: el Blanco Ciprés y, el más

conocido, el Lago de la Memoria. Ante quienes custodian las aguas conviene decir: «Soy criatura de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi raza es el Cielo, como bien sabéis. Me consumo de sed y desfallezco, ruego que me dejéis beber del agua fresca del Lago de la Memoria»[14]. Se aconseja beber siempre de la fuente de la derecha, junto al Blanco Ciprés. De hecho, tan pronto como el espíritu abandona la luz solar, debe procurar ir en todo momento hacia la derecha (lo que indica cierto grado de conciencia, al menos respecto a la orientación). Siempre con cautela, ha de atravesar las sagradas praderas y los bosquecillos de Perséfone, reivindicando su condición divina («Soy de vuestra estirpe») y la pureza alcanzada («He pagado la pena por hechos impíos»), sin abandonar nunca la humildad («Acudo suplicante a Perséfone, para que por su gracia me envíe a la sede de los Santificados»), y presentar ante la reina «la armadura de la memoria». La memoria de lo que uno ha hecho es aquí decisiva, pues decide el destino del difunto al contener el registro de sus inclinaciones.

Pitágoras y Empédocles compartían la creencia en la reencarnación. El segundo reconoce haber sido mancebo y doncella, arbusto, ave y mudo pez del mar. Según Heródoto, los egipcios fueron los primeros en concebir que el alma humana es inmortal y que, tras la muerte del cuerpo, entra en un animal y después en otro. Una vez que ha completado el ciclo de todas las criaturas, de mar, tierra y aire, retorna al hombre al cabo de tres mil años. Para Sócrates, en el itinerario por el Hades cada cual es guiado por el ángel que le tocó en vida. El alma que ha escapado al ciclo del renacimiento no bebe del Agua del Olvido (Leteo) como hacen las demás, algunas de las cuales toman demasiada y lo olvidan todo, mientras que otras se muestran más moderadas y logran re-

cordar algo. El alma purificada, sin embargo, no bebe nada en absoluto.

William K. Guthrie, el célebre investigador escocés del mundo griego, apunta a este respecto: «Que el alma va al cielo parece haber sido una idea familiar en el siglo v. La palabra empleada no es "cielo" sino "éter", la sustancia que llena las regiones puras externas, más allá de la atmósfera impura que rodea la Tierra, y se extiende hasta la Luna. En esa pura región moraba la divinidad y el éter mismo era considerado divino. En Eurípides era a veces la residencia de Zeus y en ocasiones Zeus mismo». Quienes consideraban que el alma era inmortal la concebían como una chispa del éter que, cuando fuera liberada, volvería a reunirse con la sustancia a la que pertenecía originalmente. Eurípides afirma que el entendimiento del difunto se sumergirá en el «éter inmortal». O, como en el antiguo Egipto, volará a las estrellas y se transformará él mismo en estrella. Numerosas culturas comparten esta idea de que cada estrella es un mundo habitable y la patria final de un alma purificada. La encontramos en Virgilio y en otros textos de la época grecorromana. Hay tantas estrellas como almas y su morada visible es la Vía Láctea. Esas estrellas, como dirá mucho después el filósofo y matemático Alfred N. Whitehead, son «huertos de valores». A su alrededor crecerán la vida y los valores, que son el producto más refinado de la evolución cósmica.

Esta idea es prima hermana de otra que aparece en el *Timeo*, un diálogo platónico inagotable, dedicado a un astrónomo: el alma viene del espacio, se introduce en nosotros cuando respiramos, traída por los vientos. «Cuando el Creador hizo por primera vez las almas individuales, las creó iguales en número a las estrellas, y a cada una le asignó una. Y, estando en las estrellas, les enseñó cuál sería su

suerte: descender y habitar un cuerpo. Y que si dominaban sus pasiones y vivían con rectitud, sabrían cómo regresar a su origen y vivir una vida luminosa según su naturaleza».

LA VIDA ÓRFICA

Los griegos, como los hindúes, conocieron el ideal ascético y su indiferencia hacia los bienes terrenales, aunque entre ellos nunca gozó del prestigio que tuvo en el valle del Ganges o en el Himalaya. No fue más que una costumbre exótica de algunos buscadores, que fundaron comunidades en montañas apartadas o desiertos donde practicar sus técnicas del éxtasis. La vida órfica tiene algo de todo esto. Se rige por una serie de mitos y ritos de iniciación que muestran desde un principio que los no iniciados serán incapaces de comprender la enseñanza. «Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos», así comienza el papiro de Derveni. Los órficos llevan una vida ascética y en comunidad, alejada de ambiciones mundanas y del culto cívico de la ciudad-Estado. Su objetivo es evitar el lodo del Hades para unirse con lo divino. Una práctica fundamental de esta vida es la dieta vegetariana y la renuncia al sacrificio sangriento. Si el alma del hombre puede renacer como animal, y viceversa, entonces todas las almas están emparentadas, por lo que abstenerse de la carne evita caer en la antropofagia. Los sacrificios se limitan a ofrendas de flores y guirnaldas, mirra y fragante incienso, tortas y frutos bañados en miel.

El ascetismo no es un modo de acumular energía psíquica, como ocurre en la India, sino que es consecuencia directa del menosprecio del cuerpo. Los órficos, como los primeros monjes budistas, visten ropas blancas y llevan una vida itinerante y mendicante. Celebran ritos de expiación y purificación, entre ellos el descenso a la caverna del propio corazón, que se cumple físicamente descendiendo a una gruta

del Peloponeso cuya abertura se consideraba la entrada del Hades. Se sabe poco de estas celebraciones. Probablemente se realizaban sacrificios incruentos, se cantaban himnos a Orfeo y se recitaban fórmulas sagradas. Estos rituales permitían asegurar un mejor destino en el otro mundo.

PITÁGORAS

La biografía de Pitágoras está envuelta en el misterio. Los hechos de su vida fueron transmitidos oralmente por sus discípulos y muy pronto se convirtió en leyenda. Los pitagóricos constituían una fraternidad hermética que hacía del número la llave de lo real. Pitágoras no solo fue un matemático célebre por sus significativas contribuciones a la geometría y la aritmética, sino que también practicó todas las demás ciencias de su época: medicina, cosmología, moral y política. Y, sin embargo, pese a la amplitud de sus intereses, no se ha conservado ninguno de sus escritos. Como Buda, Sócrates o Cristo, prefirió la memoria y la transmisión oral a la escritura, evitando así que la doctrina cayera en manos impías que pudieran banalizarla o profanarla.

Pitágoras era hijo de un mercader de Tiro. Recibió una esmerada educación, aprendió a tocar la lira, escribía poesía y recitaba a Homero. Se dice que llegó a conocer a Tales de Mileto, el primer filósofo, y que tomó lecciones de Anaximandro. Sabemos por Heráclito que «de todos los hombres, Pitágoras indagó el que más y, tras haber leído todo cuanto encontró, se fraguó su propia filosofía». Pasó los primeros años de su vida en la isla de Samos, acompañando a su padre en algunos de sus viajes. Una costumbre la de viajar que mantendría hasta el final de sus días. Estuvo en la India, Persia y también en Egipto, destino que le había recomendado Tales de Mileto. Estudió todas las tradiciones de pensamiento que encontró: aprendió de los órficos y de los sacerdotes egipcios, de los magos caldeos y de los misterios

de Eleusis, de celtas e íberos. En Menfis tuvo contacto con las doctrinas de los sacerdotes-escribas de la Casa de la Vida, encargados de custodiar los templos.

Según Jámblico, cuando el rey de Persia invadió Egipto en el 525 a. e. c., Pitágoras se encontraba en Menfis. Fue capturado y llevado a Babilonia, donde estudió no solo matemáticas sino también los cultos mistéricos y los ritos sagrados de los magos. Una vez liberado, se estableció en el sur de Italia, en la ciudad de Crotona, donde fundó una comunidad de índole político-religiosa que cobraría notoriedad y atraería a numerosos seguidores. Sus miembros observaban una estricta forma de vida, según toda una serie de prácticas ascéticas y purificadoras. Tiempo después, la comunidad pitagórica sería violentamente atacada y Pitágoras escaparía a Metaponto para terminar allí sus días (algunos biógrafos afirman que se dejó morir de hambre). Jámblico refiere la siguiente versión de los hechos: Cilón, un ciudadano rico y poderoso de Crotona que deseaba vehementemente participar de la vida pitagórica, se acercó a Pitágoras para recibir instrucción, pero tras ser rechazado por su naturaleza violenta decidió vengarse y persiguió a los pitagóricos hasta extinguirlos.

Pitágoras descubrió un vínculo esencial entre la música y el espacio, entre la altura de los sonidos y las longitudes de las cuerdas de la lira. De esa relación extrajo una idea fundamental de su filosofía: el concepto de «armonía». Las escalas musicales podían aplicarse a los diferentes ámbitos de la realidad, tanto al cuerpo humano como al movimiento de las estrellas. Su descubrimiento era esencialmente práctico: la sabiduría consistiría en la capacidad de restablecer el equilibrio allí donde se hubiera roto. Siendo la música la expresión más perfecta de la naturaleza armónica de la realidad, podría utilizarse para purificar el alma. Y puesto que el

alma armonizaba las pasiones del cuerpo, la música era la mejor medicina.

Ya hemos mencionado que esa disposición armónica podía aplicarse también a los cuerpos celestes. La distancia de los planetas al fuego central del Sol sigue intervalos que corresponden a la octava musical. Sus movimientos circulares producen una melodía: la música de las esferas. Esa disposición armónica responde asimismo a una ordenación numérica. «Los cielos eran armonía y número», dice Aristóteles al describir las doctrinas de los pitagóricos. Esta mística numérica de efectos sorprendentes tendrá consecuencias duraderas, como veremos en detalle cuando nos ocupemos de la cábala. Los números pasaron a considerarse los principios o elementos constituyentes de lo real, pues no eran únicamente cuantitativos, sino que poseían propiedades cualitativas y una significación moral. Todo número tenía asociada una perfección y su contrario. Expresaba, en cierto modo, las «tensiones esenciales» que dominaban la naturaleza de la experiencia. Por ejemplo, el 8 era la Luz y la Oscuridad; el 3, el Uno y lo Múltiple; el 5, lo Masculino y lo Femenino; el 9, lo Bueno y lo Malo. Una tensión que puede resolverse cuando lo perfecto se concibe como algo que limita la imperfección. Esta armonía numérica relacionaba lo científico con lo místico, el orden cósmico con el orden moral.

ÓRFICOS Y PITAGÓRICOS

Desconocemos si fueron los pitagóricos los que tomaron sus doctrinas de los órficos o si ocurrió al revés. En la Antigüedad tampoco se sabía. De hecho, hay algunas diferencias entre ellos: Pitágoras fue un personaje histórico, frente a la naturaleza mítica de Orfeo; Pitágoras escribía en prosa y Orfeo en verso; el pitagorismo fue fruto de la intensa actividad de su fundador, mientras que el orfismo resultó de la evolución natural de unos antiguos misterios; los pitagóri-

cos cultivaban la memoria y los órficos la escritura; los pitagóricos tenían una agenda política y los órficos se centraban en la salvación del alma; los pitagóricos eran apolíneos y los órficos dionisíacos. Sin embargo, el modo de vida pitagórico, tal como lo describe Platón en la *República*, coincide con el órfico en algunos aspectos. Así, comparten una misma teoría del alma y tienen en muy alta consideración la memoria, personificación divina y factor esencial de los movimientos en el más allá. Mnemósine permite al iniciado recordar las instrucciones reveladas durante la iniciación cuando deba elegir entre la Fuente de la Memoria y la del Olvido (que lleva a una nueva reencarnación) y responder a los enigmas que se le formulen. Ejercitar la memoria y descubrir los mecanismos para desarrollarla era una práctica generalizada entre los pitagóricos. El propio Pitágoras, al igual que Buda y Empédocles, recordaba sus vidas anteriores. Una opinión que, como hemos visto, era compartida por Platón: conocer es recordar, mientras que beber del Leteo supone olvidar verdades eternas.

Los seguidores de ambas tradiciones creen en la reencarnación, se abstienen de comer carne y buscan la *kátharsis* o purificación del alma para escapar del surco trillado del renacimiento y la muerte. Pero el dios de Pitágoras es Apolo, caracterizado por la mesura y la distancia, mientras que los órficos rinden culto a Dioniso, desaforado y pasional. Sus cosmogonías también difieren. Los pitagóricos no comparten el sentimiento de culpa ni el relato órfico sobre el origen de los tiempos. Podría decirse que sus diferencias llegan hasta nuestros días. Los órficos prefieren la imagen simbólica del relato mítico; los pitagóricos, el símbolo abstracto y matemático.

Según Ion de Quíos, fue Pitágoras quien escribió los textos que luego se atribuirían a Orfeo. Para Jámblico, sin em-

bargo, el filósofo y matemático se inspiró en los órficos y emulaba a Orfeo no solo en su forma de vida y en su gusto por las iniciaciones, sino también en sus maneras y modo de hablar. Pitágoras dominaba asimismo a las fieras pero, a diferencia de Orfeo, no mediante la música sino con el poder de su voz. La música encantadora de Orfeo tenía su justificación en la armonía de las esferas. Amansaba a las fieras con su cítara gracias precisamente a la armonía de las esferas, a esa relación entre la música y la quietud (el espacio). Jámblico va más allá y asegura que Platón tomó su doctrina de Pitágoras y este de Orfeo, siendo entonces la filosofía el desarrollo posterior de la revelación órfica.

Tanto los pitagóricos como los órficos tenían la costumbre de proyectar sobre sendos fundadores innumerables leyendas. En el caso de Pitágoras, muy pronto fue considerado hijo de Apolo y se erigió en una figura mítica y respetada. Había recorrido Egipto y las tierras lejanas de Oriente, vestía pantalones como los indios y, al parecer, tenía un muslo de oro. También descendió al Hades, como antes habían hecho Orfeo, Odiseo o Heracles, y fue capaz de regresar al mundo de los vivos.

APOLONIO DE TIANA

Apolonio de Tiana, contemporáneo de Jesús de Nazaret, nace en una familia griega, rica y respetada, de la provincia romana de Capadocia. Filóstrato escribió su legendaria biografía, en uno de los mejores ejemplos de la narrativa griega de la segunda sofística. En la vida de Apolonio ocupan un lugar importante los viajes. Recorre todo el mundo conocido, desde las Columnas de Heracles en Gadira (Cádiz) hasta la India, y de sus aventuras dará cuenta el asirio Damis, su fiel discípulo y acompañante, a quien instruye al modo socrático.

De joven, Apolonio renuncia a la herencia familiar y abraza el pitagorismo. Imita el periplo de su maestro, eterno viajero en busca de la sabiduría. Visita a los magos de Babilonia, a los gimnosofistas de Etiopía y a los brahmanes de la India, haciendo acopio de todo el conocimiento que encuentra a su paso. Sigue una estricta dieta vegetariana, se deja crecer el cabello, evita vestirse con pieles. Vive de los frutos de la tierra y del arado, que se recogen de acuerdo a las estaciones, y evita la compañía de aquellos que «se ceban en los banquetes y hacen toda clase de regalos a su vientre». Como Empédocles, se abstiene de manchar con sangre los altares de los dioses[15]. Esa forma de vida recuerda al hombre su parentesco con lo divino. La condición humana es singular y privilegiada, pues el hombre es el único animal que conoce a los dioses y filosofa sobre su naturaleza. El motivo de la creación es la bondad divina, de ahí que los hombres buenos tengan la oportunidad de participar de lo divino. De ahí que entonar himnos complazca a los dioses. Pero Apolonio sostiene que el hombre es ciudadano del universo y que hay un Dios, inaccesible a la razón, superior a los dioses de los pueblos y que, a diferencia de estos, no requiere sacrificios ni oraciones, ni siquiera que se lo nombre.

El viaje de Apolonio a Etiopía resulta inverosímil para los historiadores. Aun así, Filóstrato revela algunas ideas interesantes. Etiopía es el límite meridional del mundo conocido, allí se sitúa el origen del río Nilo, como en el Himalaya el del Ganges. Existen semejanzas curiosas entre ambos ríos: se consideran divinos, sus crecidas irrigan la tierra durante el verano y sus ritos de celebración son parecidos, como ocurre con las especias que condimentan la dieta de los etíopes y los indios. Apolonio remonta el Nilo en busca de los gimnosofistas, los sabios que viven en las colinas situadas corriente arriba, donde rinden un culto especial al gran

río, que a su juicio es tierra y agua a la vez. No necesitan chozas ni vestidos, viven a cielo abierto y se congregan en un bosquecillo que hay en la orilla. Cuando llega el griego se produce un desencuentro, lo que muestra una antigua rivalidad entre la sabiduría egipcia y la india. La tesis de Apolonio es que los egipcios etíopes, a través de la ruta del mar Rojo, establecieron contacto con los indios («los más sutiles en inteligencia») y tomaron de ellos su filosofía, aunque no lograron alcanzar su nivel de conocimientos. La herencia india se ajusta más a la vida pitagórica, que no es epicúrea, ni estoica, ni peripatética ni cínica. Lo indio y lo pitagórico pertenecen a un mismo movimiento del alma. Se trata de una sabiduría secreta, que se aparta de las filosofías conocidas y que guarda silencio —se dice que el propio Apolonio observó el voto de silencio durante cinco años— o se expresa mediante acertijos. La vida ascética y mendicante de los pitagóricos se basa en tres creencias: la reencarnación, la armonía de las estrellas y el poder del número como fundamento de lo real. Purifica el alma del adepto y hace de él un «fortificado sin fortificaciones». La superioridad de los indios sobre los egipcios radica para Apolonio en que los primeros, como algunos pitagóricos, pueden llegar a conocer sus propias reencarnaciones. Él mismo recuerda su vida pasada como hábil timonel en una nave egipcia (y que se resistió al soborno de unos piratas), de igual modo que Pitágoras aseguraba haber sido Euforbo en la época en que Troya combatía por Helena y haber muerto joven en la batalla.

En Babilonia, Apolonio renuncia a participar en el sacrificio de un caballo que el rey quiere ofrecer al Sol. Luego pasará un tiempo aprendiendo los secretos de los brahmanes. La India tiene un aura mítica, que él asocia con el país de los lotófagos de la *Odisea*, donde cualquier forastero que comiera sus frutos olvidaba regresar a su patria. Desde los

tiempos de Alejandro la región se encuentra helenizada. El valle del Indo, en concreto Taxila, es la sede del floreciente arte grecobúdico de Gandhāra y un importante centro de enseñanza budista e hinduista. Heródoto afirma que el griego es la segunda lengua, y los restos arqueológicos confirman las descripciones de Apolonio. Su interlocutor allí es el monarca Yarcas, que parece saberlo todo. Los brahmanes viven obsesionados con la pureza, ya sea en la dieta o el vestido. Sus hábitos alimenticios, que se remontan a incontables generaciones pasadas, los convierten en una especie particular y sus diferencias con otros pueblos se explican como las que separan al tigre del elefante: uno come carne y el otro hierba, uno vive en la llanura y el otro en la selva. Los brahmanes se consagran al estudio desde la más tierna juventud. A los estudiantes se les exige buena memoria y disposición, que no sean lujuriosos, bebedores, glotones, charlatanes, bromistas ni desvergonzados. Los grandes sabios viven en la región delimitada por los ríos Hífasis (actual Beas) y Ganges. El primero, afluente del Indo, fue la frontera oriental del Imperio de Alejandro. Forma parte de la región de los cinco ríos del Punyab, donde nació la cultura védica, que Alejandro no osó conquistar por varios sueños y presagios: «No la habían conquistado ni diez mil Aquiles, pues esas almas transparentes no combaten con armas sino con portentos celestes».

Los sabios indios, más temidos que el rey, son de naturaleza filosófica y noble. Todo cuanto emprenden lo hacen en honor al Sol. Dan la impresión de no expresar sus opiniones sin una inspiración divina. Sus mentes pueden introducirse en otras. Entre todas las divinidades, la que más aman es la memoria. Apolonio les pregunta si, como los griegos, se conocen a sí mismos. Y recibe esta respuesta: «Nosotros lo sabemos todo porque primero nos conocemos a nosotros mis-

mos». Sobre el alma, los indios no solo saben quiénes fueron en vidas pasadas, sino que han transmitido la doctrina de la reencarnación a los etíopes, una raza india que antaño vivía en el subcontinente y que a su vez la ha introducido en Egipto. En cuanto al origen y la configuración del mundo, sostienen que hay cinco elementos: a los cuatro ya conocidos en el mundo griego añaden el éter, que es lo que inhalan los dioses (mientras que los mortales respiran simplemente aire). El conocimiento sano es aquel según el cual todo está vivo, desde la planta hasta el mineral. Lo instruyen en el arte de la adivinación mediante las estrellas, que le servirá para componer cuatro libros, convirtiéndose así en el primer yogui griego y en el primer viajero conocido que se imbuye de la sabiduría de los brahmanes.

EL ORFISMO Y EL CRISTIANISMO

Francis M. Cornford estableció un curioso paralelismo entre la figura de Orfeo y la de Jesús de Galilea. Para el célebre helenista inglés, la religión órfica constituye el enlace entre el platonismo y el cristianismo. La expansión política y territorial de Grecia puso en contacto el mundo helénico con numerosos dioses de Egipto y Asia. Se inició entonces un proceso de identificación de lo ajeno con lo propio. Las diferentes divinidades de los pueblos satisfacían las mismas necesidades, lo que allanó el camino para el monoteísmo. El sincretismo estaba a la orden del día. Los textos herméticos combinaban elementos griegos y egipcios, filosóficos y religiosos, hebreos y cristianos. Esa flexibilidad en el uso de los símbolos y las interpretaciones será una de las marcas del pensamiento neoplatónico, como veremos más adelante. Del emperador Marco Aurelio Severo Alejandro (208-235) se cuenta que todas las mañanas rendía culto al místico neoplatónico Apolonio de Tiana, al profeta judío Abraham, al melodioso Orfeo y a Cristo.

Los órficos adoraban a un único dios, al que otorgaban diferentes nombres: Fanes, Dioniso, Hades. Sus creencias incluían, en su mito sobre el origen del hombre, una falta original. Concebían, como los gnósticos, la completa separación de cuerpo y alma, además de una escatología según la cual los justos tendrán un mejor destino que los impíos. Todo ello acabará formando parte del cristianismo. Los misterios órficos y sus ritos de iniciación no solo fomentaban la creencia en un alma individual y eterna, sino también la magia del rito. El espíritu de los tiempos favorecía este tipo de cultos, que servirán de campo de cultivo para que, unos siglos más tarde, Pablo de Tarso empiece a difundir por Asia la fe en la resurrección de Cristo.

W. K. C. Guthrie esbozó otros puntos de contacto entre órficos y cristianos. No hay duda de que los antiguos cristianos, sobre todo en Grecia e Italia, conocían las leyendas de Orfeo (las encontramos en las catacumbas de Roma) y leyendas similares, como la de David (el Buen Pastor que tañía su lira entre las ovejas y fieras del desierto) en el Antiguo Testamento. En los primeros monumentos cristianos, Cristo tiene los atributos de Orfeo. Entre Dioniso y Cristo, ambos hijos sufrientes de un Dios, se observa una semejanza clara: ambos perecen, mueren y resucitan. Pero hay otros dioses (Osiris, Adonis) cuya situación es asimismo parecida. Más que tomar prestado ese motivo de los órficos, el cristianismo se imbuyó de la atmósfera general de la época. La comida sacramental, un rasgo característico del orfismo, lo será también del cristianismo. Este incorporó además ritos de iniciación como el bautismo, que confiere la gracia de iniciar una «nueva vida» que supone un «renacimiento». Respecto a la escatología, hay otras fuentes intermedias (Platón, Virgilio) que hacen suponer que la influencia órfica fue decisiva. La idea del purgatorio, un estado de purificación

entre la vida en la tierra y la beatitud del alma deificada, se vincula en el orfismo a la reencarnación. El alma no puede purificarse por entero en una única vida, sino que ha de renacer, siendo su esperanza última la liberación completa del cuerpo, que en ambas tradiciones constituirá una «prueba» para el alma.

4
LA GRECIA CLÁSICA

MEDITERRÁNEO

El más bello de los mares, que los egipcios llamaban el «Gran verde», es el escenario de la historia de Grecia. El mar «en medio de las tierras» (*medi terraneum*), donde las raíces de los pinos llegan hasta las playas, conoce los remos, las naves y la comida aliñada con sal. Está rodeado de suelos escasamente fértiles, que tras la arena superficial ocultan un cimiento rocoso, idóneos para el retorcido olivo y la aérea vid. El vino y el aceite condimentan una de las culturas más complejas y creativas de la Antigüedad. Es la primera vez que una civilización se organiza en torno a un mar, pues Mesopotamia, Egipto y la India lo hicieron alrededor de sendos ríos.

La Grecia continental solo es una pequeña parte de este mundo. Los colonos helenos fundan prósperas colonias y despliegan su infatigable actividad desde Algeciras hasta las costas de Asia Menor. Los navegantes fenicios y griegos desarrollan el arte y la ciencia de la navegación, con barcos cada vez más capaces y rápidos. El comercio apuesta por las rutas marinas frente a las terrestres, más costosas. En el Mediterráneo el clima es benigno, las lluvias se concentran en primavera y los fríos moderados permiten vivir al aire libre casi todo el año. Cuando se ha vivido en el Mediterráneo, uno comprende perfectamente a Sócrates, para quien el destierro era más amargo que la muerte.

LA RELIGIÓN Y LOS MITOS

La religión es un elemento omnipresente en el mundo griego, y no solo a causa de la influencia órfica y pitagórica. En la época clásica encontramos templos y lugares de culto en las ciudades, las calzadas y las montañas. Muy cerca de Atenas se halla el templo de Deméter, donde se rinde culto a la diosa y se celebran los misterios de Eleusis. El santuario de Apolo en Delfos, o el de Zeus en el monte Olimpo, reciben anualmente a miles de peregrinos. No hay una iglesia unificada, ni siquiera una jerarquía eclesiástica; tampoco un único libro sagrado ni un conjunto de dogmas. Hay, por supuesto, cosas tenidas por ciertas y principios innegables —como la influencia divina en la fortuna de los héroes—, pero cada sacerdote o sacerdotisa se ocupa de sus propios mitos y dioses, que son muchos y no siempre están bien avenidos. Numerosas divinidades locales ejercen su dominio en los mares, los desiertos o las montañas. Un politeísmo que será heredado por Roma.

Los mitos griegos rememoran las gestas de dioses y héroes en un tiempo inmemorial. Nutren la imaginación literaria y popular con una riqueza y una variedad solo comparables a las de la India. Los guardianes y transmisores de estos tesoros, a diferencia de otros casos, no son exclusivamente los sacerdotes sino también los bardos y trovadores, que desgranan los relatos al calor del fuego. Los mitos se cantan y recitan, y aunque el cristianismo imperial terminará por abolir los cultos paganos, pervivirán en la memoria de los escritores y los artistas, manteniendo viva la llama de la imaginación griega en la pintura, la escultura y la literatura de todas las épocas.

LOS DIOSES

En la Grecia clásica, el espíritu no puede separarse de la viva y sagrada naturaleza, pues en tal caso quedaría huérfano y vacío. La naturaleza tampoco puede vivir sin el es-

píritu, sin la presencia oculta de los dioses, pues entonces carecería de propósito y sentido, el mundo vagaría desorientado y los seres perderían su albedrío, esa inclinación tan natural hacia la perfección o el abismo.

Los dioses son lo primero que hubo en el mundo. En su juventud, la naturaleza era un espejo fiel de lo eterno. Había dioses en cuerpos de animales (Zeus en un toro, Poseidón en un caballo), dioses oscuros como los titanes, cuyo lugar natural son los pozos, las cavernas y las simas marinas. Había dioses distantes y armónicos, que no gustan de implicarse en el barro de la existencia, pero también dioses que se inmiscuían en los asuntos humanos y participaban de sus empeños. Todo ello sin usurparles la libertad, que, al decir de Heráclito, es una guerra de voluntades.

Los dioses tienen defectos y obsesiones, pero también atesoran virtudes. Pueden ser inmisericordes y, al mismo tiempo, brindar consuelo y protección. Atenea es el ingenio y la sagacidad, el buen consejo y la presencia de ánimo en situaciones difíciles. Afrodita, la mirada amorosa y cautivadora que vive en los corazones. Apolo, que observa y mide desde la distancia, es la mesura y el juicio. Ártemis, la fuerza de la naturaleza, la libertad femenina y protectora. Hermes es la astucia y el ingenio, el maestro de la oportunidad. Es un guía, pero también un enredador. Puede acompañarnos en los caminos de este mundo y en los del más allá. Nada le importan el orgullo y la dignidad. Se salta sin rubor las normas sociales e incluso las leyes de la naturaleza gracias a la fuerza de su magia.

En la mitología griega, como en otras muchas, la vida surge de la oscuridad fría e inhóspita, del lado nocturno de la existencia, que es la muerte. Aún no ha entrado en escena el dios de los filósofos, el principio original que justifica la unidad de lo divino. El mundo tampoco es todavía un sueño

o la invención poética de un dios insatisfecho, que creó el universo al querer apartar la vista de sí. Es todo mucho más natural y fisiológico. En la época anterior a Homero, los dioses se asociaban a árboles, ríos o montañas. No vivían en el cielo de los olímpicos, sino sobre la tierra, incluso debajo. Aquellos protodioses tenían una condición telúrica, grave y tenebrosa. Los primeros mitos de Urano y Gea, de Cronos y Rea, confirman que el principio femenino regía por aquel entonces la imaginación. El titán Poseidón no iguala en poder a la diosa Madre Tierra, y las sacerdotisas ostentan un poder divino. La espontaneidad natural, femenina y protectora predomina en el imaginario preclásico.

En Homero, los titanes se caracterizan por su carácter salvaje, voluptuoso y obstinado. Carecen de la grandeza y la dignidad de los olímpicos. Pero las diferencias entre los viejos cultos y los nuevos, entre la imaginación ctónica y la olímpica, entre los cultos subterráneos y los que se celebran al aire libre, en las sagradas cumbres, se deben a su pertenencia a sistemas simbólicos distintos. Las diferencias entre el culto al Zeus olímpico y los misterios de Deméter podían ser tan grandes como las que existen entre el cristianismo y el islam, pero ello no impedía que fueran perfectamente compatibles en la devoción de una misma persona. Como apunta Guthrie, Core, hija de Deméter, en cuyo honor se celebran los misterios, era hija de Zeus, y el propio Zeus podía ser invocado como ctónico y como olímpico. Los diferentes modos de reconocer lo divino, en sus múltiples formas, fueron una de las premisas del politeísmo en el que se miraba el espíritu griego.

EL CONFLICTO ORIGINAL

En el origen de los tiempos hubo un conflicto de dimensiones cósmicas. Zeus derrotó a su padre Cronos y al resto de los titanes, y los encerró en la oscuridad del Tártaro. La

luz solar del Olimpo había vencido a las fuerzas subterráneas y oscuras. Una vez que los antiguos poderes hubieron sido arrojados al abismo, los nuevos dioses, olímpicos e inmaculados, se enseñorearon del mundo, como ocurre en las tragedias de Esquilo (heroico soldado y primer dramaturgo). Este conflicto original recuerda al mantenido por dioses y asuras en la mitología india.

El titán Prometeo, hijo de la diosa de la Tierra, engaña y desafía a los dioses al entregar el fuego a los hombres. Zeus lo somete a un castigo perpetuo encadenándolo a una roca. Prometeo suplica a los elementos que acudan en su ayuda. El Sol, los ríos y las montañas, el éter y el fuego, son sus testigos. Un coro de oceánidas se apresta a consolarlo. Él luchó del lado de Zeus en la guerra contra los titanes, pero no puede permitir que se aniquile a la raza de los mortales.

Prometeo no solo da el fuego a los hombres, sino que también les enseña los números y la escritura, el movimiento de los astros, el uso de animales de labranza, la minería y la medicina, la adivinación y la interpretación de los sueños. Conoce además un secreto: que Zeus será destronado por un hijo más fuerte que él; solo podrá rehuir su destino si un descendiente lo libera de sus cadenas. Entonces aparece Hermes, a quien Zeus ha enviado para que Prometeo le explique en detalle la profecía. Sin embargo, el héroe lo rechaza: prefiere asumir su desgracia que ser un siervo de Zeus. Hermes lo amenaza: si se niega a hablar, Zeus provocará una tempestad que hará caer la montaña sobre él y los buitres le devorarán el hígado. Prometeo se mantiene firme y se desata la tormenta. Esquilo imagina al amigo de los hombres llevándose su secreto a las profundidades. Un secreto que desde entonces permanece en el espíritu de los hombres.

Las moiras representan el destino y la necesidad. Tienen su origen en la antigua religión de la tierra y vigilan a los dioses y a los hombres. Como el karma, sancionan las infracciones y no se detienen hasta que el responsable ha recibido su merecido. Conocen el día y la hora del nacimiento y la muerte de cada uno de los seres. Son, en cierto sentido, los límites a la influencia divina. Hay situaciones en las que ni siquiera los dioses pueden interceder. Como dice Leibniz, los dioses hacen lo que pueden (que es mucho, por otro lado). Las moiras ponen límites a su radio de acción y fijan el destino intransferible. Frente a ellas, los dioses protegen la vida singular, la «personalidad» (común a los dioses y los humanos, pero de la que carecen las moiras), y la alargan cuanto sea posible (aunque un héroe como Héctor prefiera caer con honor a languidecer eternamente). Los dioses respetan a las moiras, a la oscura necesidad, e incluso las temen. Ningún dios puede devolver la vida a quien ha muerto; la animan y la despliegan por el mundo pero, como los hombres, lamentan la efímera belleza y la muerte de la perfección.

Los griegos aman a los dioses, cuyo vestido más apropiado es la voz. Así, hay que cantar sus legendarias hazañas. En el imaginario verbal de dioses y héroes destacan dos bardos incomparables: Homero y Hesíodo. De nuevo, el contrato entre el cielo y la tierra lo sella la imaginación, en este caso mediante el poema épico y el mito, las artes escénicas y las artes de la voz, en una época en la que apenas se escribía.

La Tierra es preñada por el Cielo, lo telúrico por lo alado. Urano abraza a Gea con deseo amoroso y se extiende sobre ella. El motivo es antiquísimo. El dios del Cielo y la diosa de la Tierra, espíritu y naturaleza, se unen. El mito, recogido por Hesíodo en la *Teogonía*, tiene un aroma arcaico. Urano

no deja aparecer a los hijos que Gea da a luz y los esconde en el seno de la tierra. Gea suspira afligida y solo uno de ellos, el más astuto, tiene el coraje de abalanzarse sobre su padre empuñando el arma afilada que en secreto le ha entregado su madre. Le cercena el miembro viril y lo arroja al mar. Cronos se convierte así en el jefe más joven de la primera generación de titanes (hijos de la Tierra y el Cielo). Cronos ha destronado a su padre y gobierna durante la época dorada, hasta que es derrocado por sus propios hijos, Zeus, Hades y Poseidón, y encerrado en el Tártaro. Se lo representa con la guadaña con la que castró a su padre. En Atenas se celebra a Cronos en el tiempo de la cosecha. Los romanos lo identificarán con Saturno. La historia se repite como una melodía de la infancia: Cronos también devorará a sus hijos y de nuevo la salvación vendrá de la mano del más joven, el gran Zeus.

DIOSES, PASIONES E HISTORIAS

Los dioses participan de la vida anímica, y, ya se sabe, la sucesión de los estados de ánimo configura el carácter. Nada de lo que sucede a los dioses proviene del exterior, por eso precisamente son dioses. Son inmunes a la circunstancia o el azar. Lo confirma una lapidaria sentencia de Heráclito: «Carácter es destino». El carácter (*ethos*) se graba en el ser y, como un cincel, esculpe su destino (*daimon*). El ser, actuando, se hace e identifica, se construye una identidad (de la que finalmente deberá desprenderse). Ese carácter, que fija su destino, no se reduce a un modo de hacer, sino que también consiste en una actitud y un estado del ánimo, en una disposición ante uno mismo y ante los demás. El destino es incierto en el hombre, no así en los dioses. El daimon es la voz interior que habla a Sócrates, una especie de olfato moral, una intuición que sugiere algo de forma vela-

da, casi imperceptible, pero que resulta fundamental en el desarrollo del individuo.

Los dioses participan de las pasiones del alma, que son como las capas de una cebolla. Helena de Troya es hechizada por Afrodita y, en su ceguera, abandona su patria y huye con el apuesto Paris a un país desconocido. Detrás de ese impulso está la voluntad de los dioses, que ya han decidido la guerra. Héctor no habría quemado las naves de los griegos si Hera no se lo hubiera sugerido a Agamenón. Atenea, que ama la inteligencia de Odiseo, se mantiene cerca de él, recorriendo con su égida las filas de los aqueos sin ser vista, enardeciendo los corazones y despertando en los soldados el deseo de luchar. Los héroes atribuyen su fuerza y fortuna a los dioses, pero cuando yerran son ellos los que sufren las consecuencias. La inspiración viene de lo alto, la herida la empuja hacia la tierra. De nuevo el Cielo y la Tierra, entre los que media la imaginación.

Apolo, Atenea, Hermes, Zeus y el resto de los dioses olímpicos constituyen una galería de caracteres que perfila el mapa de los distintos itinerarios vitales. Aunque a primera vista pueda parecer que estos son numerosos, en realidad se reducen, como las historias, a unos pocos principios o arquetipos que, combinados, dibujan las diversas biografías. De hecho, los diferentes modelos de historias, que posteriormente reproducirán las grandes novelas, tampoco son tantos: hay historias como la de Ícaro, de ascenso y caída; como la de Orfeo, un viaje de ida y vuelta al infierno; como la de Odiseo, de iniciación o forja del héroe. Las historias morales como la de Cenicienta o las románticas, las de chico conoce a chica, pertenecen ya a la época moderna. Lo mismo cabe decir de los arquetipos filosóficos. Tales de Mileto vio en el agua el principio de todas las cosas; Heráclito, en el fuego; Empédocles, en el amor y el odio; Anaxágoras,

en el *noûs*. Los mitos recogidos por Homero, Hesíodo, Píndaro o Esquilo siguen el mismo principio, pero no se aplican a las cosas en general sino solo a una en particular, la vida humana. La complejidad de la vida exige un relato, una narración donde quepan la paradoja y la contradicción, donde la lógica y la coherencia se encuentren necesariamente en un segundo plano.

Muchos pueblos han imaginado que cierto dios se une a una mortal para engendrar un libertador. En ocasiones dicha unión exige la lealtad de la nación a un único dios. Moisés liberó al pueblo de Israel, Zoroastro desterró el viejo culto enviando a los dioses al infierno y declarando la guerra contra todo lo que no fuera él. En ambos casos la divinidad se separó de la naturaleza y se elevó al mundo ideal de la identidad nacional. También los olímpicos se alejaron de la tierra y se establecieron en lo alto, pero los bardos los mantuvieron cerca de las hazañas de los héroes. Atrás quedaba el antiguo culto a los muertos. A los dioses olímpicos les repugna la tenebrosa morada del Hades, de la que los separa un abismo. De hecho, ni Apolo ni Ártemis pueden entrar en contacto con la muerte.

LA MADRE TIERRA

En la imaginación griega subyace la Diosa: el símbolo más antiguo y venerable, la santidad del mundo natural, la madre «rubia» que vigila el crecimiento del trigo y separa, con el soplo del viento, el grano de la paja. Protege los pastos verdes y tiernos, los mares y los ríos, el olivo, los cereales y el vino. Acompaña el desarrollo de las plantas y el pulso de la vida animal. No mueve el mundo desde fuera sino desde dentro. Su rueda hace girar las estaciones. Es la diosa de la fertilidad y de la unión conyugal, el elemento maternal con derecho a los apegos de la sangre. El culto a la Madre Tierra se centró en la figura de Gea, encarnación sagrada de

una antigua sabiduría. Se trataba de una religión terrenal, eterna e inagotable, cuyo mito teogónico ha conservado su elocuencia. Gea, la Tierra, engendró a Urano, el cielo estrellado, para que la acogiera: el ser crea su propio paisaje, lo proyecta, se fabrica un lugar en el que habitar.

Venerada desde mucho antes que los olímpicos, Deméter fue junto con su hija Perséfone el personaje en torno al cual giraban los misterios de Eleusis. Según una de sus genealogías, es hija de Cronos y Rea (hijos por su parte de Urano y Gea, el cielo y la tierra) y, por tanto, hermana mayor del gran Zeus. Deméter no solo proporciona el grano, sino que es la madre misma de la civilización, el «triunfo de la persuasión sobre la fuerza», como la definiría Platón. Hace al hombre distinto del resto de los animales: lo saca del polvo de los caminos; dirige su mirada, hasta entonces orientada al suelo (donde el ganado deja sus huellas), al cielo abierto y constelado. Diosa del Neolítico, será especialmente popular entre los campesinos por haberles enseñado a sembrar y cultivar. Es la tierra dadora de dones, la gran Señora, portadora de las manzanas, la eterna juventud, la calidez y la protección; es la divinidad de la amapola, que porta gavillas en ambas manos, la que nutre y narcotiza (en Creta, el opio se preparaba a partir de las amapolas). Su culto se extiende por diferentes lugares, todos ellos antiguos y sagrados: Eleusis, Mégara, Corinto, Delos o Samotracia.

La mayoría de las divinidades de la Tierra son femeninas. El espíritu maternal penetra todo el ámbito de la vida. La Diosa impulsa el círculo sagrado del nacimiento y la muerte. Cuando alguien altera ese orden natural, despierta la furia de las erinias, que son las encargadas de custodiarlo. La fe en un orden eterno y femenino está grabada en el alma humana. Su manifestación en Grecia reproduce el culto a la diosa egipcia Maat, de la que ya hemos hablado. No hay

aquí mandamientos o directrices, el orden cósmico no es sentencia o locución, ni siquiera «personalidad», sino energía eterna y venerable, voluntad sagrada de lo elemental. Pero esa fuerza no es mecánica, puede alterarse, ya sea mediante la magia de la simpatía o mediante la concentración del pensamiento o del valor. Una transformación que, en todo caso, requiere una intensa emoción. La hegemonía de la diosa conserva la consideración por los difuntos. El muerto retorna al seno de la tierra, de donde nació, sin separarse completamente de la comunidad de los vivos. Mora en la tierra maternal y allí recibe su homenaje. Los dioses olímpicos, por el contrario, perderán la relación con los muertos. Su mundo es el de la vida, detestan el oscuro imperio de la muerte. Como los brahmanes de la India, evitan el contacto con los difuntos para no contaminarse.

Grecia aprendió de Creta a establecer santuarios en las cumbres de las montañas. Allí los arqueólogos han encontrado pequeñas figuras de terracota con las que se rendía culto a la diosa. En honor de la Madre de la Naturaleza o Señora de las Fieras, se encendían grandes hogueras a las que se arrojaban estas figurillas con el fin de obtener protección para la familia y el ganado, o preservar la salud. Un sello procedente de Cnosos muestra a la diosa de las montañas encaramada a una cima, tendiendo su sello a un joven que se tapa los ojos ante la majestuosa visión. La Señora de las Fieras empuña una pica y porta una tiara, está flanqueada por dos leones, la rodean pájaros y peces y tiende los brazos hacia un ciervo y un cordero. En esa época era la diosa universal que, como la Hécate de Hesíodo, reinaba sobre el mar, el cielo y la tierra. Ártemis, que gobierna la naturaleza con su cortejo de ninfas, entregada a la caza y encargada de velar por los partos, será una de las herederas de la gran diosa cretense.

Las grutas de Creta, consagradas a las divinidades, fueron templo, morada y sepulcro, así como depósito de sacrificios y ofrendas (lámparas, exvotos e ídolos). Las concreciones calcáreas formaban siniestras figuras asociadas a seres infernales. La gruta de Amniso, cerca de Cnosos, estaba dedicada a Eilithya, la gran comadrona, pariente cercana de Ártemis. Escondió el cordón umbilical de Zeus y las mujeres encintas invocaban su amparo cuando iban a dar a luz. En el monte Dicté o en el Ida, otra cueva sirve de escenario a la infancia de Zeus. Fue allí donde Rea, la madre de Zeus, ocultó al recién nacido de la amenaza de su padre, que quería devorarlo. Lo alimentó una cabra y fue protegido por los curetes danzantes, que entrechocaban sus escudos para que nadie oyera los gemidos del niño.

DEMÉTER Y LOS MISTERIOS DE ELEUSIS

La devoción es en el mundo antiguo una inclinación natural de la condición humana. Encuentra su expresión en los ritos que, como han apuntado algunos historiadores, son una creación del espíritu comparable a la música o la pintura, aunque también tienen algo del drama o la arquitectura. Todo el aparato y todos los efectos de su celebración se destinan a despertar el sentimiento de la presencia divina. Los antropólogos han dedicado miles de páginas a analizar los aspectos sociales del rito, pero apenas hay estudios rigurosos sobre su influencia en la mente de los participantes. El espíritu humano no siempre crea a partir de sus propias fuerzas individuales. El culto se debe en última instancia a la epifanía, una creación inmaterial, «endorfínica», ya sea de carácter nacional o íntimo.

En la bahía de Eleusis, muy cerca de Atenas, se halla el santuario de Deméter. Todavía pueden visitarse sus restos, situados entre un gran puerto y una base militar. Cuando los ejércitos de Alarico atravesaron el paso de las Termópi-

las, los misterios de Eleusis, los más sagrados de Grecia, clausuraron un período de más de dos mil años de ceremonias. El culto, de índole iniciática, rememora el reencuentro de Deméter con su hija Perséfone, perdida y recuperada. Un acontecimiento que refuerza el lazo que ata lo superior con lo inferior, sin el cual todo acabaría en frío y soledad. No sabemos en qué consistía la iniciación, pero Sófocles cuenta que cuando los seres humanos desciendan al Hades solo habrá vida para quienes hayan participado en los misterios.

De nuevo se imagina la condición humana como encuentro entre el cielo y la tierra. Deméter busca a su hija desaparecida como si hubiera perdido la mitad de sí misma. La Noche del Misterio, la multitud llega en procesión por el Camino Sagrado para revivir esa búsqueda y ese reencuentro. Los misterios tienen un efecto catártico que hace posible las visiones. Lo confirma Sócrates, y Aristóteles, que observó cómo afectaban las tragedias a los espectadores, extendió sus conclusiones a los participantes en los misterios. A diferencia de estos, el público que asistía a las tragedias no alcanzaba la «visión» mediante sus propios recursos internos, pues no debían caminar en procesión, ayunar o beber el *kykeón*, una mezcla de cebada seca a medio moler con agua y hierbas tiernas. Los devotos llevaban el *kykeón* en pequeños frascos y lo agitaban antes de tomarlo. Desde antiguo se sabía que las visiones podían ser inducidas por el ayuno, el canto y algunas sustancias psicoactivas.

Los espectadores de las tragedias griegas y los devotos de los misterios asumían las penurias y sufrimientos de los protagonistas. Se olvidaban por un momento de sí mismos y de sus problemas. Esa distancia era mayor en los misterios, en los que la *purificación* era un requisito previo a las visiones. En el transcurso de la noche mágica en el Telesterion, una gran sala que congregaba a miles de personas, las

sacerdotisas revelaban sus visiones. Se producía entonces el encuentro de los vivos con Perséfone, la reina del más allá, lo que constituía el clímax emocional de los misterios mayores. Lo que allí se vivía era conmovedor, pero los iniciados no debían contárselo a nadie, ni siquiera a sus familiares y amigos. Al parecer, el rapto de Perséfone no se representaba teatralmente, pues no había nada semejante a un escenario o unos bastidores. Proliferaban las antorchas y los bailes catárticos, que contribuían a liberar de los apegos terrenales, preparando a los iniciados para la revelación. No se trataba de aprender algo, sino de vivirlo o padecerlo, adquiriendo así una disposición interna para la experiencia de lo divino.

Deméter, cuyo mito es prehomérico, es la madre Tierra y la diosa del grano, pero también la «madre dolorosa». Antecedente de las madonas cristianas, es el paradigma del sentimiento de pérdida, tan familiar a la condición humana. Sin embargo, su mito no nos habla únicamente de su pena, sino también de sus encuentros amorosos. Cuando era joven y alegre, tuvo a Core y a Yaco de su hermano Zeus. Se enamoró en una boda del cazador cretense Yasio e, inflamada por la bebida, a hurtadillas abandonó con él el banquete y ambos hicieron el amor en el surco de un cultivo. Zeus reparó en los restos de barro que cubrían sus brazos y piernas y, en un arrebato de celos, mató al cazador de un rayo. Deméter no solo perdió a su amante, sino también a su hija Core (después llamada Perséfone). Hades se había enamorado de la muchacha y pidió permiso a Zeus para desposarla. Zeus, que no quería contrariarlo, ni dio su consentimiento ni se opuso a las pretensiones de su hermano mayor, lo que animó a Hades a raptar a la muchacha. Mientras recogía flores en una pradera, la tierra se abrió como en un bostezo y se la tragó. Deméter, prefigurando a Dante, la buscó durante nue-

ve días y nueve noches, sin comer ni beber siquiera y llamándola incesantemente a gritos. Al décimo día llegó disfrazada a Eleusis. El rey y la reina le ofrecieron hospitalidad y la invitaron a quedarse como nodriza del príncipe recién nacido. Tras un episodio de fuegos y transfiguraciones diversas, Deméter acude en compañía de Hécate a Helio, que todo lo ve, para averiguar el paradero de su hija. Cuando tiene conocimiento de que Hades la ha secuestrado, recorre la tierra impidiendo que los árboles den fruto y que crezcan las plantas. La raza de los hombres sufre una terrible hambruna y queda al borde de la extinción. Los dioses no reciben sacrificios y Zeus, que les hace entrega de regalos conciliatorios, se ve obligado a enviar a Hermes al mundo inferior para devolver a Core «bajo las estrellas».

Finalmente se llega a un acuerdo: Deméter recuperará a su hija si esta no ha probado alimento alguno en el inframundo. Desde su rapto, Core había rehusado probar la comida de los muertos, de modo que Hades la entrega fingiendo lástima por su desdicha. Hermes la ayuda a salir con su carro, pero uno de los jardineros asegura haberla visto comer una granada del jardín. Se decide entonces que Core pase tres meses en compañía de Hades como reina del Tártaro y con el título de Perséfone, y el resto del año con Deméter. La diosa regresa al Olimpo, pero antes de abandonar Eleusis instruye a Triptólemo y le proporciona el grano para sembrar, así como un arado y un carro tirado por serpientes. Triptólemo recorrerá el mundo enseñando el arte de la agricultura, lo que dará inicio a la civilización. Como señala Robert Graves, estamos en una época arcaica, previa a la usurpación masculina de los misterios agrícolas. Estos los celebran solo las mujeres: Core representa el grano verde, Perséfone la espiga madura y Hécate el cereal cosechado.

Una vez que Deméter ha recuperado a su hija, vuelven a germinar las plantas. Deméter inicia a los reyes de Eleusis mostrándoles los ritos mediante los cuales solemnizar lo ocurrido. Los misterios ofrecen bienaventuranza interior y riqueza exterior a quienes veneran a las diosas. Proporcionan la dicha en el mundo subterráneo y bajo las estrellas. Deméter representa el aspecto terrenal; Perséfone, el espiritual y trascendente. La diosa de la tristeza es accesible, mientras que su hija se muestra esquiva. Hay otro aspecto más prosaico del mito. Hubo un tiempo en que el camino al inframundo estaba abierto gracias al viaje de Perséfone, que penetró por primera vez los reinos oscuros que generan el alimento vegetal. Desde entonces el fruto de los campos exige un tributo a las profundidades.

LOS DIOSES OLÍMPICOS

Los griegos contemplan sus vidas en el espejo del mito, que es mundano, no anímico. Pero quien actúa de forma noble y justa conoce la nobleza y la justicia, como quien lo hace con valor o generosidad conoce estas virtudes. Así, cuando intervienen los olímpicos, que representan las realidades nobles y eternas, sucede lo extraordinario. El impulso divino, el valedor de la libertad, acentúa el momento de la decisión. Sin ese impulso quedaríamos paralizados o, aún peor, en manos del azar y la necesidad. Ningún dios encarna una virtud particular, ni se encuentra en un solo aspecto de la vida, sino que cada uno representa una forma eterna de ser, ligada a ciertas facetas de la vida, pero sin identificarse plenamente con ellas.

Zeus, Apolo, Ártemis, Atenea, Dioniso y Afrodita, los dioses que moran en el monte Olimpo, concentran en sí mismos la plenitud y vivacidad del espíritu; expresan e ilustran, como los genes, el juego de los caracteres, que es el de la persistencia de ciertas emociones. Divino es el fondo de

todo cuanto existe y sucede, como lo es el acontecimiento memorable que suscita el interés del poeta y está presidido por la presencia de algún dios: la cólera de Aquiles, el coraje de Héctor, la astucia de Odiseo. Ninguna representación de lo viviente es completa sin lo divino. Y lo divino es aquí multiforme y plural. Es tierra, abrigo y procreación, pero también sangre y muerte. Se expresa en la mente insigne, en la hazaña del héroe y en el terror del vencido, en cada uno de los episodios decisivos que jalonan las epopeyas.

ATENEA

Hesíodo cuenta el nacimiento de Atenea. Su madre Metis, antes de que la diera a luz, fue devorada por su padre Zeus[16]. De nuevo tenemos aquí el motivo del progenitor que no deja salir al hijo para prevenir la inevitable profecía de su destronamiento. Pero el desenlace en este caso es diferente. Zeus, maestro de la mente, la engendra en su cabeza. De hecho, Atenea nacerá de un dolor de cabeza. Cuando, tras el hachazo de Hefesto, saltó del cráneo de Zeus, su grito detuvo el curso del Sol, la tierra tembló junto al gran Olimpo y en el mar se levantaron columnas de agua que se precipitaron contra los arrecifes.

No la engendra una mujer. De ahí su frialdad emocional, su indiferencia ante las tiernas delicias del amor. Atenea es ajena a lo visionario y sentimental, a la nostalgia y a la languidez. Maestra de la mente como Zeus, su espíritu se distingue por el ingenio y el buen consejo. Ayuda a mantener la presencia de ánimo en situaciones desesperadas y asiste a los héroes estimulando su valor, prudencia y dignidad. Es firme e inspira confianza. Frente al furor sanguinario de ciertos temperamentos, Atenea es enemiga de lo salvaje y firme en su templanza. Virgen digna y altiva en medio de las batallas, recuerda a Juana de Arco.

El culto a Atenea es antiguo, pero sabemos muy poco sobre sus antecedentes cretenses y micénicos. Aunque enardece el ánimo de los guerreros, es mucho más que una diosa de la guerra. Tiene un componente sofisticado y estratégico: goza de la «mirada del búho», lo que le permite conducir con astucia los ejércitos y acudir allí donde se la necesita. Asiste a Heracles, Aquiles y Diomedes en el combate, se halla presente en la competición de los pretendientes de Penélope y aparece junto a Odiseo cuando este agota sus flechas. Su cercanía alienta e inspira a los héroes.

El corazón de Atenea pertenece a la masculinidad guerrera. Es mujer porque aquellos orgullosos héroes no se hubieran dejado conducir por otro hombre. Nada sabe de sentimentalismos. Su ojo centelleante es una linterna, una fuente activa de luz. Ajena a las musas y a todo lo lírico, salvaje o contemplativo, representa un mundo claro y duro, glorioso y masculino, el mundo casi ingenieril de la ejecución del proyecto y el placer de la lucha.

EL GRAN APOLO

Leto da a luz a los mellizos Apolo y Ártemis bajo una palmera sagrada en Delos, una diminuta isla en el centro del mar Egeo. El lugar, árido e inaccesible cuando se levantan los vientos, no está habitado más que por liebres y codornices. Allí se ocultaba Leto, amante de Zeus, del odio de Hera, su legítima esposa. Apolo es rubio y resplandeciente, grácil y sereno. Encarna el ideal helénico de la pureza y perfección juveniles. Hay algo imperial en su figura, sus grandes zancadas se asocian con las colonizaciones, bendice a los navegantes audaces y a los fundadores de ciudades.

Los atributos de Apolo son el arco y la lira, símbolos de la justicia y la música respectivamente. El arco, como la vista, actúa desde la distancia. Apolo es el dios de lo visual, de la observación discreta y desprendida de quien no siente ni in-

clinación ni repulsión. Quizá sea el más griego de todos los dioses. Da forma a lo caótico e impetuoso, equilibra lo contradictorio, acompasa el instinto. Es el oráculo, el juicio exacto sobre lo venidero y la justicia del dardo divino. Más que oponerse a la furia dionisíaca, la complementa. Hay en él cierto puritanismo: rechaza lo demasiado cercano y directo, la embriaguez etílica o mística, pues prefiere la frialdad del espíritu a la pasión del alma.

En cierto sentido, representa la capacidad de ir más allá de lo individual. Apolo no exige la humildad del que se humilla ante Dios, sino la del que osa renunciar al yo. Como apunta Walter F. Otto en *Los dioses de Grecia*: «En Apolo nos saluda el espíritu del conocimiento contemplativo que, con una libertad sin parangón, se encuentra frente a la existencia y el mundo. Es el genuino espíritu griego destinado a producir tantas artes como ciencias. Es capaz de contemplar el mundo con una mirada libre de deseo». Es el dios de la lejanía, de la pureza y superioridad del conocimiento, de la mesura creadora. Hay grandeza en su mirada y movimientos, y tiene algo de inaccesible. Los poetas nos hablan de su cabellera ondulante, los escultores muestran su porte y dignidad.

En el santuario de Apolo en Delfos se cuenta que, durante algunos períodos, el dios se retira al legendario país de los hiperbóreos. Un lugar recóndito adonde, según la descripción del poeta Píndaro, no llegan aves ni caminantes. Un país de felices comensales que no conoce la desdicha, la enfermedad ni la vejez, en el que resuenan los coros de las doncellas, la lira y la flauta. Solo alcanzan a conocerlo los elegidos de Apolo, que no son precisamente los hombres de acción.

El origen de la figura de Apolo hay que buscarlo en Asia Menor, posiblemente en Licia. Cuando su hermana Ártemis

lo tilda de cobarde, se aparta en silencio. Apolo es el dios del orden y la medida, también del autoconocimiento, pues alienta la reconciliación y el examen de uno mismo. La célebre frase «Conócete a ti mismo», atribuida a Sócrates, procede de su oráculo en Delfos.

Apolo es también el protector de la juventud, de aquellos muchachos que entran en la edad viril, como refiere Hesíodo. Tutela a los gimnastas e instruye sus ejercicios. Sus favores hicieron de Telémaco, hijo de Odiseo, un adolescente viril. Acusa a Aquiles de inhumanidad cuando este destroza brutalmente el cuerpo de Héctor. Las columnas de Apolo frente a las casas conceden seguridad y confianza. Es el dios de las curaciones, purificaciones y expiaciones. Guía a los intérpretes de la lira y, en general, a aquellos que gozan con la música. La armonía y la proporción son la esencia de la música apolínea, cuya belleza domestica y encanta a las fieras. La juventud exige movimiento y expresión, no puede permanecer quieta; Apolo la templa, como se templa un instrumento. Las flechas de su arco inducen una muerte suave.

En el santuario de Delfos la pitonisa se sentaba en un trípode desde el que difundía los oráculos. De la montaña brotan diversos manantiales y arboledas de laureles, donde Apolo congrega a las musas y diosas del canto. Cuenta la leyenda que Zeus mandó a dos águilas que emprendieran el vuelo desde los dos extremos del universo y las rapaces se encontraron en el santuario. Una piedra cónica señala su ubicación, que no solo es el centro geométrico del cosmos, sino también el punto de inicio de la creación[17]. El oráculo de Delfos alcanzó notoriedad en tiempos de Homero, cuando el dios se erigió en el patrón de las aventuras coloniales. Llegaría a convertirse en el lugar sagrado más importante de la Hélade, construido en Pitón, en referencia a la gran serpiente o dragón que, según el mito, vigilaba el oráculo

primitivo. De ese término provienen las palabras *pitia* y *pitonisa*, que dan nombre a las sacerdotisas que interpretaban el oráculo. Con el fin de establecer su propio oráculo, Apolo mató a Pitón con su arco y tomó posesión del lugar. La pitia, elegida sin distinción de clases, debía tener una conducta irreprochable. El nombramiento, de carácter vitalicio, exigía vivir en el santuario. Durante el apogeo de Delfos, fueron designadas hasta tres pitonisas para poder atender las demandas. Los devotos, desde reyes hasta campesinos, mantenían una entrevista con la pitia antes de la consulta, y el oráculo se celebraba el día 7 de cada mes. En primer lugar, se ofrecía un sacrificio en el altar y se hacía una donación al santuario. Después, el consultante se presentaba ante la pitia y formulaba sus preguntas de viva voz. Al principio la pitonisa respondía en verso, pero su poesía era de tan mala calidad —algo que a los devotos les sorprendía en grado sumo, siendo Apolo el dios de la lírica— que al final optaron por la prosa. Sigue siendo un enigma el gran número de aciertos en los vaticinios. Eso sí, cuando el oráculo erraba, no se achacaba a este sino a la interpretación de sus designios.

EL VIAJE INICIÁTICO

El gran navegante de la Antigüedad fue Odiseo. Un héroe que expresa mejor que ningún otro personaje las ambiciones coloniales de la civilización griega. Sin embargo, su regreso a Ítaca admite una lectura imaginal, en cuanto viaje del alma de retorno a su condición original. Joseph Campbell lee la *Odisea* como una peregrinación por diferentes estados de conciencia. Antes de adentrarnos en su propuesta, conviene hacer algunas aclaraciones. Según un antiguo texto hindú, la *Māṇḍūkya upaniṣad*, lo que llamamos «mundo», ya sea el material o el espiritual, no es sino el viaje de la mente. Somos seres itinerantes que recorren diferentes

ámbitos del espíritu en busca del *ātman*: el principio primero y fundamental que anima todas las cosas. En ese viaje hay tres etapas que se suceden unas a otras, de un modo más o menos cíclico, y una cuarta que supone el final del trayecto. En esa última fase, de acuerdo con algunos textos, uno se convierte en luz del universo y puede ir adonde le plaza y alumbrar a aquellos que todavía están en camino. Para arribar a ese destino es necesario sacrificar la personalidad individual, que es la «maleta» de pasiones, inclinaciones y deseos del yo que se adhieren a la conciencia durante el viaje. Las tres primeras etapas de ese periplo son la experiencia de la vigilia, la del sueño y la del sueño profundo sin representaciones. La cuarta se denomina *mokṣa* y supone el cumplimiento de todas las aspiraciones.

El viaje iniciático o imaginal encriptado en la *Odisea* se inicia en el Olimpo. Una vez concluida la guerra de Troya, los dioses se preguntan cuándo regresará Odiseo (Ulises en latín) a su patria. La travesía por el Egeo, desde las costas de Asia Menor hasta la pequeña isla de Ítaca, es también un viaje interior, comparable al de otras epopeyas indias. En la leyenda de Buda[18] hay un episodio especialmente decisivo e imaginal: el recuento de lo que pasó por la mente de Siddhārtha Gautama, el Buda, la noche de su despertar.

Contextualicemos el episodio. Tras practicar unos años el ascetismo, Siddhārtha está en los huesos (hasta el extremo de sentir la columna vertebral cuando se toca el vientre). A punto de morir de hambre, recibe en sueños la visita de su madre muerta. Ha bajado de los cielos para rogarle que regrese a la vida y cumpla su destino: ser guía de todos los seres. Siddhārtha decide entonces comer algo sólido. Y, tras recobrar las fuerzas, se sienta bajo un árbol, sobre un cojín de hierba, con el propósito de no levantarse hasta que logre descifrar el enigma de la existencia. Entretanto, la Muerte,

que está al corriente de todo, sueña que sus dominios, que se extienden sobre quienes se hallan dominados por la sed y la ignorancia, quedan reducidos a la nada. Ve su morada envuelta en llamas y a sus súbditos seducidos por la idea de la liberación. Ante la amenaza que esto supone para su reino, dirige sus huestes al lugar donde Siddhārtha se ha sentado a meditar, y los espíritus malignos se congregan en torno al árbol para turbar la serenidad de Buda. Los demonios llevan serpientes enroscadas en las piernas, arcos, espadas y tridentes. Algunos son capaces de hacer estallar los corazones con solo una mirada, otros asumen formas terribles: la mandíbula de un chacal, las fauces de un león o el rostro de un leproso. Los ojos despiden llamas enrojecidas, las bocas arrojan vómitos corrosivos, los cuerpos desprenden el hedor de la ponzoña. Algunos se arrancan los ojos y, convertidos en bolas de fuego, los lanzan contra Siddhārtha. Otros le atacan con vientos huracanados y lluvias de azufre, o intentan estrangularlo con sus pegajosas lenguas. Deseosos de sangre, se cortan la cabeza unos a otros. Se oye rechinar de dientes, gritos histéricos y tétricas carcajadas. Pero la mente de Siddhārtha se mantiene inconmovible y serena como el espacio. Todas las acometidas le parecen irreales, carentes de sustancia, vacías. Como si fueran un episodio onírico, semejantes a la ilusión de un mago o al reflejo de la luna sobre el agua. Sin más tropa que su concentración mental, carente de lanzas, carros, arcos o flechas, sin soldados ni elefantes, armado tan solo con la fuerza de la serenidad y el arco del discernimiento, Siddhārtha reduce a cenizas el ejército del Maligno.

Desesperada, la Muerte convoca a sus tres hijas, Lascivia, Indolencia y Sed, para que bailen ante Siddhārtha. Las doncellas, expertas en los sutiles artificios del amor, ponen en juego toda la magia de la insinuación. Se balancean como

juncos, dejan entrever sus redondos pechos, columpian sus velos y sus sonrisas, contornean las caderas y agitan las ajorcas en rítmico cascabeleo. Van y vienen como quien es perseguido. Y le susurran: «Oh ser dichoso, ¿quieres pasarte la vida pensando, encerrado en tu propia mente? ¡Sal de ahí! ¡Ven con nosotras, sabremos complacerte!». Bailan frente a él durante tres noches, pero acaban retirándose cabizbajas. «No encuentra solaz en las joyas de la pasión», se dice la Muerte, «su único placer es la contemplación. Habré pues de apelar a su espíritu compasivo». Y, disfrazado de mensajero, anuncia al joven príncipe que sus padres han sido apresados por su codicioso primo. Pero Siddhārtha se mantiene imperturbable. Entonces el Maligno hace temblar la tierra y los frutos de los árboles caen como granizo. Envía un vendaval, los ríos se desbordan, el cielo pierde su brillo y las criaturas del bosque huyen despavoridas. Siddhārtha, inconmovible en su fortaleza interior, no se inmuta. Su mente disuelve las amenazas, pues estas son puramente mentales.

Odiseo no es Siddhārtha. Sin embargo, también se enfrenta a terribles monstruos y ninfas seductoras. Poseidón desata sus vientos contra él por haber matado a Polifemo, pero Odiseo, célebre por su inteligencia y su talante animoso y singular, cuenta asimismo con la protección de Hermes, el dios de la magia y de la mente, que los griegos asocian con el egipcio Thoth. La astucia de Odiseo contribuyó decisivamente a la conquista de Troya. Suya fue la idea de ocultar su ejército en un gran caballo. Con gran temple narrativo, da cuenta de las peripecias marinas y las hazañas de su viaje: cómo se libró de los lotófagos y lestrigones, cómo clavó en el ojo del Cíclope una estaca de olivo, cómo se escabulló de las trampas de amor de Circe y Calipso, cómo atravesó el estrecho de Escila y Caribdis, cómo rehuyó la furia de Poseidón gracias a la hospitalidad de los feacios.

Odiseo pretende retornar al origen, volver a la fuente primera, encarnada en Penélope. Su esposa, como la Luna, teje por el día lo destejido durante la noche. Ella es su otra mitad, la contraparte del misterio andrógino original, la parte ausente del abrazo primordial. Odiseo, como Siddhārtha, lucha contra incontables enemigos, tanto externos (criaturas fantásticas) como internos (energías negativas de su propia psique). Ambos visitan el mundo de los muertos, donde Odiseo conversa con Tiresias y Siddhārtha combate las fuerzas demoníacas movilizadas por la Muerte. Odiseo rechaza la inmortalidad que le ofrece Calipso enamorada; Siddhārtha, las atenciones de las seductoras hijas de la Muerte.

Campbell interpreta la *Odisea* como un viaje iniciático y visionario cuyo objetivo es la reintegración del Cielo y la Tierra. Como en el texto hindú, se persigue liberar la tensión de los opuestos, reconciliar lo masculino con lo femenino, lo espiritual con lo sensible. Se libra una antigua guerra entre el Cielo y la Tierra, entre los dioses y los demonios, la vida y la muerte, el bien y el mal, el amor y el odio, lo manifiesto y lo inmanifiesto, el silencio y la palabra, el tiempo y la eternidad. La experiencia que trasciende todas esas oposiciones es la vivencia de la conciencia original, que carece de cualidades, que no necesita definirse y que ni siquiera precisa de contenido (su contenido es el mundo natural en su totalidad). Cuando la expedición de Odiseo va a parar al norte de África, a la tierra de los lotófagos, toda la tripulación cae dormida. Desde entonces hasta que despierta en la playa de Ítaca, Odiseo no volverá a encontrarse con seres humanos. Ese período puede leerse como un viaje imaginal protagonizado por la mente, semejante al que mencionan los textos hindúes. De ahí que sea natural encontrarse con monstruos y ninfas, como Siddhārtha bajo el árbol del despertar. Odi-

seo los combate no con la fuerza del recogimiento mental, sino con el ingenio y la astucia. Ambos, él y Siddhārtha, penetran en lo inconsciente, esa parte de sí mismos que han olvidado y a la que deben enfrentarse. En ese mundo, el primer obstáculo es el cíclope Polifemo, hijo de Poseidón, el señor de las aguas. Polifemo es precisamente el guardián de la gruta que conduce al inframundo, al reino de los misterios; es el señor que gobierna lo inconsciente. Odiseo, como los antiguos budistas, debe desprenderse de su personalidad. Por eso, cuando el cíclope le pregunta quién es, responde: «Soy Nadie». No será la primera vestidura de la que se despoje. El paralelismo con la experiencia del yo tal como se entiende en el budismo es evidente. El astuto Odiseo recurre al vino para neutralizar al monstruo y a la madera de olivo para privarle de su único ojo. Sus compañeros salen de la gruta camuflados entre las ovejas y el propio Odiseo se ata al vientre de un carnero, símbolo egipcio del dios del Sol, Amón-Ra. Se despoja así de su carácter secular para pasar a identificarse con el Sol.

El siguiente recinto del mundo interior es la isla de los vientos, gobernada por Eolo. Este, equivalente del védico Vāyu, rige el aliento de la vida. El dios agasaja a la flota y le ofrece su hospitalidad. En el momento de partir, les hace un regalo: un odre repleto de vientos, suficientes para llegar a su destino. Pero acompaña el obsequio de una advertencia: debe abrirse con precaución. Ya a bordo, Odiseo se duerme, sumiéndose en un sueño dentro del sueño. Los marineros, impacientes ante la encalmada, abren el odre sin cuidado alguno y los vientos se dispersan en todas direcciones. No tienen más remedio que remar hasta otra isla fabulosa, habitada por unos caníbales, los lestrigones. Logran huir, pero pierden toda la flota a excepción del barco de Odiseo. Una nueva vestidura ha caído. Aparece entonces la diosa Circe,

cuyas dotes de seducción son irresistibles. Como las hijas de la Muerte en la leyenda de Buda, trata de retener al héroe. Los hombres de Odiseo se transforman en cerdos tras probar la comida que les ofrece Circe. El héroe oye una voz; se trata de Hermes, que le advierte del peligro de la diosa y le entrega una planta para protegerse de sus hechizos. Tras yacer con Circe y penetrarla violentamente, Odiseo la obliga a devolver a sus hombres su aspecto original. La diosa lo introduce en el mundo de los antepasados, en el inframundo que custodia los poderes genésicos (recordemos el *ka* egipcio). Allí se encuentra con su antiguo timonel y con Tiresias, el adivino ciego, que lo somete a otra iniciación, la de controlar su poder masculino y dominador para tornarse en partícipe y contrapeso de su otra mitad andrógina. Odiseo regresa y se presenta ante Circe con la lección aprendida. Entonces ocurre la segunda iniciación de la diosa, que le muestra el camino hasta la isla del Sol. Los peligros de la ruta son arquetípicos. En primer lugar, se enfrentan al canto de las sirenas, que hechiza a los marinos y los hace naufragar. Odiseo tapa los oídos de su tripulación con cera y manda que lo aten al mástil. En segundo lugar, deben atravesar el paso entre el acantilado rocoso donde habita Escila (mitad mujer, mitad jauría) y la diosa remolino Caribdis. La enseñanza es aquí filosófica. Odiseo ha de tomar una vía media, de tono muy budista, entre la aridez rocosa de la lógica y el abismo del misticismo. Tras superar ambas pruebas, llega a la isla del Sol, morada de Apolo.

En aquella isla divina hay un tabú: no está permitido matar a los bueyes. Odiseo se echa a dormir (de nuevo el sueño dentro del sueño) y sus hombres matan a las vacas sagradas y las preparan para un festín. Apolo se queja ante Zeus, que, una vez que han zarpado, fulmina su embarcación con un rayo. Todos mueren ahogados salvo Odiseo, que se salva

trepando por el mástil. En el desenlace es donde la leyenda de Buda y la de Odiseo se separan. Aquí se bifurcan los destinos de Oriente y Occidente.

Odiseo debe regresar a la vida tras no poder permanecer en la isla del Sol. Solo, agarrado a un madero, es arrastrado por las corrientes y arrojado a la isla de Calipso, ninfa de mediana edad con la que vivirá durante siete años. Es uno de los arrabales del paraíso, el séptimo o el octavo círculo. Pero Odiseo, que aquí representa la condición humana, no sabe vivir en el paraíso. De una forma más o menos consciente, siempre encontramos el modo de escapar de él. El placer sostenido finalmente nos aburre y hastía. En este sentido, el libro del Génesis es tan claro como la *Odisea.* Los niños lo saben bien: no nos sentimos cómodos en un cuerpo que no envejece. El paraíso es una ficción y así debe continuar. Cualquier intento de implantarlo en la vida está destinado al fracaso.

Odiseo aquí no solo es astuto, también es sabio. Renuncia a Calipso y decide conocer la vejez y la muerte. Sabe que la eternidad no forma parte de la condición humana, y él quiere ser, ante todo, humano, de esa naturaleza híbrida y difícil de la vida de aquí abajo. Sigue recordando a Penélope (añorando el origen) y, con la ayuda de Hermes, reemprende el camino a casa. En la isla de los feacios recobra su identidad. Ante la pregunta del rey, responde: «Soy Odiseo». Ha vuelto a la vida, es otra vez el que era. Es entonces cuando rememora su historia y descubre sus grandes dotes de narrador. Los feacios ponen a su disposición un barco y lo llevan de regreso a su hogar. En el trayecto cae profundamente dormido, y dormido lo dejan en las playas de Ítaca, como si todo hubiera sido un largo sueño de veinte años. El final de la historia es bien conocido y no es necesario reproducirlo aquí. Lo que nos interesa resaltar de esta interpretación es

el retorno a la vida acompasada por el principio femenino, degradado desde la guerra de Troya. El viaje iniciático restaura el equilibrio entre ambos principios. Hermes ha sido su guía y se ha cumplido el ciclo completo: epopeya, iniciación y retorno. Y, como Buda, Odiseo despierta en su tierra natal.

EL DIOS LOCO

Convendría hacer un alto en el camino, pero en el mundo sublunar no hay descanso. El otro gran viajero de la mitología griega no es un héroe sino un dios. Un dios sensual, ebrio y delirante. Un dios salvaje y vertiginoso, que rompe con los límites de lo razonable y no rehúye los abismos ni la pérdida del sentido. Complemento de la equidad de Apolo, es el más alegre y el más triste de los seres. No le interesa la redención ni evita la monstruosidad.

El culto a Dioniso proviene de Tracia. Un mundo arcaico de violentos y aficionados al vino donde el contacto con lo divino se produce mediante el sacrificio (el holocausto será sustituido gradualmente por los efectos dramáticos). Dicen que la presencia de Dioniso enloquecía a sus fieles y los inducía a cometer actos salvajes y sangrientos, apasionados y encendidos. Al él se consagran los estados frenéticos y exaltados, la posesión de las mujeres y el milagro del vino. Pero también es la piña del abeto, la hiedra y la higuera, la proximidad de la muerte y el que acompaña a los espíritus de los difuntos.

El dios creció en Nisa, una patria fabulada atravesada por una cordillera sagrada. De ese país imaginario recibió su nombre (*Dio-niso*, el 'divino niso') y fue criado en los bosques por las nisias. Se dice que llegó a la India antes de las campañas de Alejandro y que allí lo veneraron. No es difícil reconocer en el dios un carácter oriental, mezcla de Durgā y Śiva. Según la versión más conocida del mito, es hijo de

Zeus y de una mortal, Sémele. Cuando es concebido, ella sucumbe a las llamas del fogoso Zeus y arde en su fulgor. Dioniso nace así, entre los rayos que consumen a su madre. Pero Zeus no permite que su hijo perezca y, mientras su madre se abrasa, lo arranca de las llamas y lo protege con unas ramas de hiedra. El dios acoge al retoño en su propio cuerpo, cosiéndoselo al muslo, y cuando se cumplen nueve lunas lo trae de nuevo al mundo. Dioniso es así «dos veces nacido» (habrá una tercera). Desde su nacimiento es un dios singular, destinado a la persecución, el padecimiento y la muerte. Su madre es una hembra mortal que concibe un hijo inmortal. Por su linaje, pertenece a dos mundos, el divino y el de los mortales.

Las nodrizas que reciben al niño de manos de Zeus lo crían en los bosques y lo escoltan en sus viajes. Estas divinas acompañantes, llamadas ménades, también crían a otros muchachos, robados en las aldeas, y los alimentan como si fueran suyos. Amamantan también a animales salvajes, para luego descuartizarlos ritualmente. Todo cuanto rodea a Dioniso provoca el espanto, la locura sombría del reino de la muerte (que es el de la vida). Es un dios que sufre y muere, que ha de doblegarse al poder de sus enemigos. Es el cazador cazado y descuartizado. Cuando llega a Argos, sus habitantes lo rechazan. Como venganza, provoca la enajenación de las mujeres, que se lanzan a las montañas y devoran a sus propios hijos. Los animales que lo acompañan (el macho cabrío, el asno o el toro) simbolizan la fertilidad, pero su cortejo de féminas furibundas recuerda a los espíritus infernales. Heráclito lo identifica con Hades; el culto de los muertos y el de Dioniso resultan indistinguibles.

Su vida temprana es persecución y sufrimiento, todo el que lo protege tiene asegurada una muerte violenta. Suscita indignación entre los dioses y los hombres, que ven como

sus mujeres olvidan su pudor y deberes familiares y se entregan a sangrientos delirios. En su frenesí, llegan a despedazar a sus indefensas víctimas. Todo ello desata una cruel persecución que lo obliga a buscar refugio en las profundidades marinas. Pasa dos años en la morada de Perséfone. Al regresar, los corazones de las mujeres se llenan de pavor y del deseo irrefrenable de danzar, el mismo que experimentó su madre cuando lo concibió. Hay un episodio que parece sacado de la literatura fantástica. Mientras recorre las islas del Egeo es apresado por los piratas, que ponen rumbo a Asia para venderlo como esclavo. Dioniso hace entonces que brote de la cubierta una vid, la cual trepa por el mástil y lo envuelve, al tiempo que la hiedra se enrosca en los aparejos. Después transforma los remos en serpientes y él mismo se convierte en un león. Llena el barco de animales fantásticos y sonidos de flautas. Los piratas, aterrorizados, se arrojan por la borda y, al caer al agua, se transforman en delfines.

El séquito del dios frenético está compuesto de mujeres, pues el mundo dionisíaco es esencialmente femenino. Dioniso carece de la arrogancia masculina y, aunque es luchador y guerrero, le resultan ajenas la heroicidad y la gloria. Su fuerza expansiva lo impulsa a establecer su culto en Frigia, Tracia y Beocia para después difundirlo por Egipto, Persia y la India. En Tebas invita a las mujeres a que tomen parte en sus orgías, lo que enfurece al rey, que manda arrestarlo junto a sus ménades. Pero el soberano enloquece y encadena a un toro en vez de a Dioniso. Las ménades escapan e, inflamadas por el vino, le arrancan uno a uno los miembros al rey. Tras establecer su culto en todo el mundo, Dioniso sube al cielo y toma asiento a la derecha de Zeus como uno de los doce olímpicos. Luego desciende al Tártaro, donde soborna a Perséfone para liberar a Sémele, su madre.

¿Qué anuncia la locura incontrolable de Dioniso? El dios parece traer una verdad que enloquece: en el interior de cada uno, encerrada en la psique, hay una ventana al infierno. La mente no solo nos engaña, sino que es peligrosa. Dioniso representa el manantial inagotable de las fuerzas psíquicas. En su presencia todo se desborda: el vino, la lecha, la miel. Es el vértigo de la infinitud, la burla cruel de los órdenes establecidos. Estamos muy lejos de la armonía pitagórica de las esferas, del orden de las Ideas platónicas o del *logos* estoico.

Dioniso es el reconocimiento de que hay una materia oscura, parcelas tenebrosas de la realidad. Sabemos que sin un poco de locura no sería posible la creación genuina. Para crear algo vivo hace falta sumergirse en la fuente misma de la vida, que puede albergar aguas turbulentas. Pero la verdad del vino acaba cegando al artista y lo paraliza. Plutarco describe la celebración dionisíaca mediante sus símbolos esenciales: una jarra de vino, una vid, un macho cabrío, una cesta de higos y un falo. Los ritos, en los que el dios conmina a las furibundas hembras a enloquecer con él, están lejos de ser el cauce y la domesticación del torrente de la vida, sino que más bien se trata de iniciaciones, de experiencias en el umbral del abismo. Los profetas, los videntes de lo que nadie ve, siempre han sido tachados de locos. Se impone entonces la pregunta: ¿qué sabiduría oculta esta experiencia extática y delirante? O, dicho en otros términos, ¿tiene el enajenado-iniciado un mayor contacto con lo real? Aunque es un dios, Dioniso conoce la amargura de la vida que concluye. El crecimiento y la decrepitud se manifiestan en el propio dios. Por mandato de Hera (esposa legítima de Zeus), Dioniso es despedazado y devorado por los titanes, asumiendo el destino violento de sus víctimas. Su espíritu retornará bajo formas siempre nuevas y siempre repetidas.

5

LA VISIÓN DE LOS FILÓSOFOS

HERÁCLITO EL VISIONARIO

A finales del siglo VI a. e. c. se produce un viraje en la historia de la imaginación, pues se abandona el mito y comienza la era del concepto. Nace así una imaginación más abstracta y opaca, pero no por ello menos poderosa: la imaginación filosófica. El concepto es un símbolo no visual que, aunque sonoro, carece de la música de la narración. Se produce además otro desplazamiento: el filósofo prefiere los argumentos a las historias. El razonamiento ya no se apoya en las hazañas del héroe sino en inducciones y deducciones. Ambos tipos de imaginación participan de lo discursivo, pero lo que antes eran mitos, sueños o leyendas ahora son los argumentos de una narración silogística.

La filosofía nace en Jonia, Asia Menor, en una época en la que Ciro II el Grande ha establecido el Imperio aqueménida, el mayor conocido hasta el momento, desde el mar Mediterráneo hasta la cordillera del Hindu Kush. Los brahmanes de la India frecuentaban la corte de Persia, por lo que no es aventurado suponer influencias mutuas, aunque no sea posible demostrarlas. El desplazamiento de lo narrativo a lo silogístico, de Orfeo a Sócrates, no se ha producido todavía. Pitágoras funda una orden religiosa, Parménides expone su filosofía en un poema revelado por la Diosa, y el naturalismo de Jonia se funde con el trasfondo social y religioso de la Italia meridional. En este contexto surge la fuerte perso-

nalidad de Heráclito («demonio del hombre»), comparable a la de Esquilo o Píndaro.

Heráclito no es un ciudadano de la plaza pública, sino más bien un solitario con tendencia a la misantropía. Aunque tal vez provenga de algún linaje sacerdotal, con frecuencia critica la religión popular y ridiculiza costumbres vergonzosas. Escribe un libro del que solo se conservan fragmentos, si bien en un número sorprendentemente alto. No podemos saber si esta obra tenía un hilo argumental o era una colección de aforismos. En todo caso, lo que nos ha llegado son frases lapidarias, duras y penetrantes, en ocasiones oscuras.

Platón fue un buen lector de Heráclito y puede que en su juventud se contara entre sus admiradores (a través de su relación con Crátilo). Heráclito suscitó en Atenas una atención considerable. Circulaban copias de sus escritos (Eurípides le prestó una a Sócrates) y entre sus lectores figuraban sofistas, médicos y filósofos como Parménides, Empédocles, Demócrito o Protágoras. Platón y Aristóteles lo comentaron profusamente, el primero con simpatía y afinidad, el segundo con cierta distancia (nacida, como apunta Rodolfo Mondolfo, de una incompatibilidad radical de mentalidades). Más tarde sería leído por los neoplatónicos y por los Padres de la Iglesia Hipólito de Roma y Clemente de Alejandría.

NUESTRA FOGOSA NATURALEZA

La filosofía no es posible sin aventurar una conjetura que guíe la investigación. La llamamos fríamente «hipótesis», pero conserva el ardor de las manías y las obsesiones. Estas responden en el lenguaje de Heráclito a nuestra naturaleza ígnea. Somos fogosos por naturaleza, pues hay una llama que vive en nuestro interior. Esa es la condición elemental del hombre. El pensamiento de Heráclito no será entonces el de la fría intelectualidad, sino que estará próximo al del

profeta y visionario, que trata de despertar a los hombres para sacarlos de su estupor. A menudo habla de un cosmos de la vigilia en oposición al estado de sueño. Un despertar que debe alcanzarse mediante la intuición profunda y la comprensión de la naturaleza de lo real. Esta visión renueva la vida del hombre por medio de la participación en el «cosmos común» de los despiertos.

De todos los fragmentos de Heráclito, hay uno en especial que resuena a lo largo de estas páginas y reaparece en distintos momentos y lugares. Viene a decir que la vida es una guerra perpetua, por debajo de cuya belicosa superficie hay una secreta unidad en los contrarios. De esa afirmación se deduce otra, más sapiencial y pacífica: es posible transmutar la lucha, esa gran fuerza generadora, en armonía. Heráclito sugiere que la unidad del Uno, lo que le da firmeza y cohesión, no es la reducción de un contrario a otro (el cielo a la tierra, o al revés) sino la tensión de los opuestos, que coinciden en el Uno como un fuego y que el Uno es capaz de armonizar. Esa condición del Uno la comparten todos los seres y puede aplicarse a cada vida en particular. Por eso esta historia de la imaginación admite ser leída, en cierto sentido, como una reivindicación de Heráclito. El trueno de Éfeso trató de evitar que el cielo se redujera a la tierra (como hacemos hoy día), pero también lo contrario (como hicieron los neoplatónicos). Mucho tiempo después lo advertiría Whitehead: cualquier problema filosófico es al fin y al cabo una elección entre Platón y Aristóteles. Para Heráclito, como para el que suscribe estas páginas, debemos quedarnos con los dos, en su tensión esencial, y armonizar esta, o colmar la brecha que los separa, mediante la imaginación.

En otra muestra de su genialidad, Heráclito nos dice que si no fuéramos contradictorios, si no fuéramos cielo y tierra, no podríamos ni siquiera ser. Hay convergencia y divergen-

cia en todos los seres, lo cual es precisamente la garantía del cambio. Ese cambio perpetuo se hizo célebre bajo su metáfora fluvial: no es posible bañarse dos veces en el mismo río. El río, claro está, es la vida.

Pero no solo eso. Heráclito recoge o anticipa (no sabemos quién precede a quién) la sencilla y vertiginosa idea de Anaxágoras de la mezcla. Todo cuanto hay en el mundo está en el individuo, solo que en diferentes proporciones. Llevamos dentro al santo y al criminal, el cielo y el infierno, la locura y la cordura. Lo que otorga nombre a las cosas, lo que define las identidades, son esas proporciones. Una idea que casa muy bien con la anterior, pues implica que todos estamos llenos de contradicciones. Esa «tensión» es la que hace avanzar la vida y sus transformaciones. La situación, por descontado, tiene sus ventajas e inconvenientes. La ventaja principal está relacionada con la empatía (o identificación afectiva): es posible comprenderlo todo porque hasta lo más oscuro y abyecto lo llevamos dentro. El inconveniente es también claro: resulta agotador entenderlo todo, y lograrlo podría distraernos. La empatía es necesaria, pero en cierta dosis, pues uno no puede vivir completamente volcado hacia afuera. La idea permite, además, entender una máxima de las *upaniṣad*: «Eso eres tú». Cualquier cosa que veamos, por repugnante que nos parezca, tiene algo de nosotros. En estos tiempos Heráclito se antoja más necesario que nunca, pues es el perfecto antipuritano. Vivimos una globalización con una peligrosa tendencia al puritanismo, a la caza de brujas.

El nombre correcto de las cosas será aquel capaz de reconocer sus contradicciones internas, como cuando decimos «existencia» (en lugar de «vida») para tener en cuenta tanto la vida como la muerte; o «colina», reconociendo tanto la ascensión como el descenso. Cuando una palabra parece te-

ner un significado unívoco, como 'éxito' o 'fracaso', Heráclito la encuentra torpe e incapaz de expresar la plenitud de lo real, la secreta unidad de los contrarios. De ahí que resulten ilegítimos los términos que destacan un solo aspecto, ignorando los demás. «Ninguna cosa es una sola», dice Platón en el *Teeteto* a propósito de Heráclito; una crítica filosófica y lingüística que anticipa a Hume. Lo grande o lo pesado lo es siempre respecto a otra cosa, y lo mismo cabe decir del movimiento. Estas y otras determinaciones parecen decirnos lo que son las cosas, pero las palabras desorientan y escamotean el flujo y la mezcla universal: «Nada nunca es, simplemente deviene». Hay una ética de los nombres que no siempre es fácil aplicar. Cada ser es un conjunto de tensiones contrarias, y lo inevitable (lo que los antiguos mitos llamaban «necesidad») es la transmutación recíproca de los contrarios. Ese es el lazo que ata el proceso continuo del devenir.

¿ES BUENA LA MEDITACIÓN?

«Me he investigado a mí mismo», dice Heráclito, y «la armonía oculta es superior a la manifiesta». En uno de sus fragmentos sobre el alma, afirma que no es posible encontrar límites a su profundidad, por mucho que se recorran todos sus caminos[19]. El alma es, además, un destello del fuego primigenio. Los especialistas se preguntan si Heráclito se refiere al alma individual o a la cósmica, que llena todo el espacio y cuyos confines son inalcanzables. El *logos* del alma, su lógica interna, hunde sus raíces en el eterno *logos* universal (la Maat egipcia) y se aplica no solo a los hombres, sino a todos los seres y a la energía psíquica que anima todas las cosas.

En los caminos del alma, el principio coincide con el fin. De modo que esa exploración interna realiza un recorrido circular y nunca termina. De nuevo la tensión entre alma y

espíritu. El alma se encuentra sometida a los ciclos del mundo natural, al despliegue y repliegue del cosmos, al disco rayado de los deseos y las emociones, mientras que el espíritu es aquello que, desde fuera, contempla con distancia ese ir y venir, renovado periódicamente por el fuego. Este punto suscita al menos dos cuestiones. La primera es la naturaleza del espíritu, de ese «saberse ser del alma» (que algunas tradiciones llaman «conciencia»); la segunda, la del alma en cuanto porción del fuego «eternamente viviente» que anima el cosmos. Heráclito no las contesta. Nos deja a nosotros esa tarea, haciendo que sus textos sean esa «máquina perezosa» de la que hablaba Umberto Eco. Corresponde al lector hacer parte del trabajo.

ELOGIO DE LA NOCHE

La noche favorece la inteligencia, ese principio no sensible que se encuentra al margen de todo aquello que anima el fuego. «De noche el corazón está iluminado por los ojos, de día la suerte de los mortales es no ver», dice Esquilo mientras evoca las adivinaciones de sueños en un templo cercano a Éfeso. Algunos intérpretes, como el italiano Macchioro, vinculan a Heráclito con el orfismo. Sostienen que en el sueño el alma liberada entra en un estado de éxtasis que promueve el conocimiento, de ahí el onírico poder adivinatorio. Esta idea conecta con otro célebre fragmento: «De noche el hombre enciende una luz cuando apaga su mirada». Hay un rayo en la mirada (algo que recoge Platón), singular en mentes no gregarias, que puede trascender las propias inclinaciones. Y se dice que en el sueño el alma es como el carbón alejado del fuego, que se apaga cuando se humedece del todo. El agua supone la muerte del alma, cuya naturaleza es ígnea. Esa luz del sueño que enciende el hombre al dormir es una luz particular, que forja fantasías personales, que solo ilumina al individuo, sujeta a sus propias

reminiscencias y al recorrido único de su alma. Con cierto fatalismo afirma que «también es ley obedecer a la voluntad de uno solo»[20].

A Heráclito le agradaba la expresión vigorosa y enigmática. Adquirió fama de oscuro, algo de lo que se complacía. Hay un fragmento especialmente difícil que se resiste a la interpretación: «Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de estos»[21]. Algunos lo entienden en sentido órfico: el cuerpo es la tumba del alma, mientras que la muerte corporal es la resurrección del alma. Para apoyar esta hipótesis, Macchioro identifica al «inmortal mortal» con Zagreo, el único dios helénico que muere, mientras que el «mortal inmortal» es el hombre que, mediante la iniciación ritual, se asimila al dios. Zagreo vive la muerte de los mortales pero renace de ella; los iniciados, al identificarse con el dios, mueren como él (para su vida anterior) y renacen a una nueva vida espiritual. Muerte y resurrección, un binomio que reaparecerá en el cristianismo y que confirma que los opuestos se arrojan uno en brazos del otro, en ciego intercambio, a fin de renovarse mutuamente. Cuando el yin alcanza su plenitud, se retira para dar paso al yang. La vida sucede a la muerte, y la muerte sucede a la vida. Es la conversión recíproca de los elementos (la doctrina pitagórica del alma) y la creencia órfica en el renacimiento. El linaje de las metáforas es superior al de la sangre o las ideas, y ¿qué es la metáfora sino un secreto magnetismo? El poeta, inventor de metáforas, revela esa tensión esencial antes oculta.

La vida cansa. Ser uno mismo cansa. Llega un momento en que hay que abandonar el ego, dejar de ser yo para ser otra cosa (algo a lo que se resisten los narcisos, idólatras de la propia personalidad). La monotonía de la existencia es cansancio de las manías e inclinaciones de uno mismo. «Yo

no quiero ser Borges por toda la eternidad», decía el escritor. La vida ha de buscar su reposo y lo encuentra en el cambio, en la transformación que supone la muerte. «Cambiando reposa»[22]. Gracias a la muerte es posible la inocencia y frescura del niño, que viene al mundo completamente renovado, después de atravesar el Lago del Olvido. Ese es el destino del alma, recorrer innumerables paisajes. Permanecer en el mismo estado supondría servir siempre, como sugiere G. S. Kirk, al mismo patrón. Esto también vale para la materia, que «muere» para abandonar su estado y pasar a otro.

Antes de venir a la vida y cansadas de servir al dios, las almas querían reinar. De ahí que asumieran con gusto un cuerpo, aunque fuera limitado y efímero. La idea procede de las tradiciones mistéricas de órficos y pitagóricos. Las almas descienden a un cuerpo en la tierra alentadas por el doble deseo de cambio y libertad[23]. Pero hay fragmentos en los que Heráclito protesta contra la banalidad de los ritos mistéricos, que se quedan en mera apariencia y carecen del ejercicio genuino de la interiorización. Werner Jaeger postula que Heráclito se apartó del mundo de los misterios para abanderar una «reforma» que conduciría finalmente a la filosofía mediante la transmutación de la ceremonia en argumento[24]. No lo podemos saber, pero la idea es sugerente, y la transformación, heraclitiana.

La cuestión de la inmortalidad del alma se aborda en el fragmento B62, del que ya hemos hablado, que parece órfico: «Cuando vivimos, nuestras almas se hallan muertas y sepultadas en nosotros; cuando morimos, resurgen y viven». Algunos especialistas sostienen que Heráclito pudo haber tomado de Pitágoras la idea de la inmortalidad del alma, aunque la documentación está llena de lagunas. Sabemos que el alma tiene para Heráclito una naturaleza ígnea,

que se nutre de exhalaciones, pero el filósofo griego admite la posibilidad de que se apague y se convierta en agua, humedecimiento que produce tanto la embriaguez como la enfermedad (el alma seca es la mejor) y que puede llevarla a desaparecer. No obstante, si prosigue con el ciclo de las transformaciones (agua, tierra, agua, exhalaciones) puede resurgir como fuego. Ello implicaría que las almas duermen en el agua y que no todas son inmortales. La vida del alma es riesgo.

El alma es «fuego siempre viviente», lo cual no quiere decir que, en su individualidad, sea preexistente e inmortal. Algunos expertos sostienen que para Heráclito todas las almas individuales derivan de una única alma cósmica, por eso se sienten partes del todo. Al igual que el universo, caen en el proceso del eterno vivir y el eterno morir, de un orden restablecido periódicamente por una «conflagración universal» que, mediante el fuego, lo regenera todo, incluidas las almas.

La admonición a vivir cara a la muerte («Tras la muerte, a los hombres les guardan cosas que ni esperan ni imaginan»[25]) no es una amenaza, sino la defensa de la sobriedad espiritual («lo inesperado es un bien») para rehuir las fantasías de la esperanza y de la angustia. El alma es afín al fuego siempre viviente, y la respiración mantiene el contacto con el *logos* circundante. Aunque no se asegure su permanencia individual, ese parentesco es inalienable. En el sueño, como ya hemos visto, cada uno vive en su propio mundo, pero Marco Aurelio nos recuerda que los durmientes contribuyen al destino del mundo. «Los durmientes son artífices», dice Heráclito[26]. La idea parece sacada de la literatura fantástica: el alma ígnea del durmiente participa durante el sueño del gobierno del mundo. De ahí que ofrezca atisbos del porvenir.

Lo divino comprende todos los opuestos: día y noche, guerra y paz, hambre y saciedad. Es un espíritu (*noûs*) que asume formas mudables y que cuando se *mezcla* con las cosas parece adquirir su aroma[27]. El pasaje ha sido muy comentado, pues establece una relación entre el Uno y lo Múltiple. La cuestión estriba en si esa «mezcla» es real o aparente (como en el caso hindú). Otra cuestión importante es en qué sentido el Uno incorpora los opuestos. La referencia a los «aromas» podría aludir al fuego, que Heráclito identifica con lo divino, aunque el fuego del que habla aquí es el de la experiencia mundana, no el universal. El fuego es una sustancia que puede mezclarse con otras, y de ese encuentro surgen llamas de aromas diversos, aunque el fuego es siempre uno y el mismo. Los cambios se producen en la naturaleza, no en lo divino. Aunque la divinidad parezca cambiar al recibir los perfumes de las cosas y asumir su olor, en realidad no lo hace, pues no puede encerrarse en un nombre. De ahí la interpretación del *Crátilo*, donde se rechazan todos los nombres. Pero hay otra posible interpretación, menos iconoclasta, que consiste en dar a cada nombre la integración de su opuesto, siendo el nombre de los nombres el que reúna a todos ellos. Lo divino exige una extraordinaria polisemia, y la divinidad, como ocurre en Egipto o Caldea, es aquella que reúne infinitos nombres. Esto no impide la existencia de dioses particulares, pero como expresiones de una divinidad única, de infinitas cualidades y atributos.

Mientras los hombres consideran unas cosas justas y otras injustas, desde la perspectiva divina «todas las cosas son bellas, buenas y justas»[28]. Dios es la unidad subyacente que abraza todos los opuestos. Una idea que retoman Platón (lo divino como principio, medio y fin de todas las cosas), Nicolás de Cusa (*coincidentia oppositorum*), Giordano

Bruno (*complicatio* y *explicatio*) y Spinoza (sustancia única de infinitos atributos). La sabiduría estriba en reconocer la unidad universal, la conexión de todo con todo, constituida por una ley que todo lo gobierna y que Heráclito asocia con la ley del fuego y con la tensión esencial entre los opuestos (*pólemos*), resorte del mundo natural. Pero esa inteligencia universal carece de autoconciencia o «personalidad». La personalidad es un efecto más de la tensión entre los opuestos, no su fuente u origen. Esta idea es esencial (la volveremos a encontrar al final del libro, cuando abordemos la vida y obra de Jung).

Heráclito es ambiguo respecto a la inmanencia o trascendencia del *logos*. Lo más seguro es que le atribuyera ambas cualidades. Lo que sí está claro es que el *logos* no es una mera doctrina o discurso, sino la norma eterna que hace inteligibles las cosas. Por un lado parece una fuerza organizadora que habita en el interior de los fenómenos, pero por otro se afirma que no está mezclado con nada, que es exterior a todas las cosas.

FUEGO INTELIGENTE Y ALMA ÍGNEA

Heráclito no parece muy interesado en la ciencia de la naturaleza (*physis*), objetivo principal de los filósofos de la escuela de Mileto. Prefiere enfoques más contemplativos y teológicos. El fuego no es un cuerpo permanente del que nacen todas las cosas, sino el agente omnipresente en el cambio. Algunos investigadores, incluido Platón[29], sostienen que Heráclito identifica el alma con el fuego. Eso explicaría su afirmación de que «los ojos son mejores testigos que los oídos» y justificaría el hecho de que, debido a su naturaleza ígnea, el alma necesite nutrirse y transformarse. De este modo la teoría de la exhalación quedaría conectada con la vida misma del alma. La exhalación es el alimento del fuego de los astros y también el del alma ígnea. Se establece

así una correspondencia (de tono muy hindú) entre la respiración de los astros (la exhalación) y la de los humanos y el resto de los seres vivos. Con esa concepción, Heráclito recoge la intuición pitagórica de la naturaleza astral del alma, fuego y calor del cuerpo viviente, y la egipcia, según la cual el alma que se torna divina se convierte en estrella. La ausencia de límites del alma, como apunta G. S. Kirk, no se referiría tanto a la imposibilidad de un completo conocimiento de uno mismo como al alcance y dimensiones del fuego cósmico.

Ese cosmos «no lo hizo ninguno de los dioses o héroes, sino que siempre fue, es y será viviente en la medida en que se enciende y se apaga»[30]. Frente a la idea de un Demiurgo o Creador, la naturaleza cíclica del cosmos encaja con la idea de una conflagración cíclica que lo renueva. El cosmos es siempre fuego, fuego encendido o latente que se enciende y se apaga. Siempre ha existido, es eterno. G. S. Kirk identifica ese fuego con el éter celeste, asiento de las almas (de nuevo como en Egipto).

El retorno de las cosas al fuego, la periódica conflagración universal, no es una expiación de las almas (Heráclito ignora el concepto de culpa) sino una ley natural y necesaria (la respiración misma del Todo) que alterna la generación con la disolución, lo visible con lo invisible. Esa es la única justicia cósmica (*diké*), que vigila el curso de los astros y su evolución.

EL LUGAR DE HERÁCLITO

Heráclito fue, junto con Pitágoras, Parménides y Empédocles, una de las grandes personalidades de la Antigüedad. Se distanció, como hemos visto, del naturalismo jonio y fue ante todo un teólogo y un moralista. Con él se produce una profunda renovación del pensamiento. Tiene un poco de poeta y mucho de profeta, cuya confianza descansa en la

experiencia propia. Pero también es, como afirma Jaeger, un antropólogo (en el sentido filosófico del término), el primer pensador conocido que desarrolla una concepción del hombre y del orden cósmico y establece sus correspondencias. Para Heráclito, la relación de los opuestos se encuentra gobernada por la ley divina del *logos.* Es posible que tomara de Pitágoras la idea de los opuestos, pero la teoría de la transmutación recíproca, de la conciliación y unidad de los contrarios, es genuinamente suya. Los estoicos defienden que los opuestos se sostienen mutuamente mediante su esfuerzo contrario, pero no hay en ellos esa permutación recíproca que constituye el meollo del pensamiento de Heráclito.

El altivo genio de Éfeso desdeñaba tanto a los iniciados («noctámbulos, magos, sacerdotes de Baco y sacerdotisas del vino, traficantes de misterios») como a quienes buscaban en las cosas un único principio natural, de los que eran ejemplo los filósofos jonios. Cielo y tierra, nocturno y solar, vida y muerte constituyen la tensión esencial indispensable para la transformación continua de las cosas. Encuentra ingenuo el ideal pitagórico de la armonía cósmica, del mundo equilibrado, bondadoso y abundante. El mundo es mundo en la medida en que existen los opuestos. No hay un único elemento subyacente a todas las cosas, sino una guerra constante. El agua devora el fuego, el fuego devora la madera. La única armonía posible es el equilibrio entre los opuestos, su admisión recíproca, el reconocimiento de su mutua necesidad y complementariedad. Nada puede hacer el cielo sin la tierra. La vida de arriba depende de la vida de abajo. El mundo es y será siempre un fuego perpetuo, no porque este constituya la unidad subyacente de la que hablaban Tales de Mileto o Parménides, sino porque simboliza la eterna transformación de las cosas y de los ciclos de la vida cósmica.

Ya hemos mencionado que la doctrina de la unidad de los contrarios es la aportación más genuina de Heráclito. «La guerra es la madre de todo y la reina de todo. De unos hace dioses; de otros, hombres. De unos hace esclavos; de otros, ciudadanos libres». Todo orden se fundamenta en esa lucha. Jaeger propone una interpretación original de dicha tensión: en las parejas de opuestos hay algo singular y permanente que les sirve de base, que se afirma en medio de la lucha y el cambio. Ese algo es lo que Heráclito llama «Dios», que no se encuentra menos en la noche que en el día, en la guerra que en la paz, en la pobreza que en la riqueza. La divinidad no es únicamente el miembro positivo de la pareja de contrarios. «Siempre hay, en el fondo, uno y lo mismo: vida y muerte, vigilia y sueño, juventud y vejez. Pues estos, mudando, son aquellos; y aquellos, mudando, estos»[31].

La transformación recíproca oculta y pone de manifiesto esa secreta unidad de los contrarios. «Entrelazados», «contiguos», «armónicos» son los adjetivos que utiliza Heráclito para expresar la nueva y fecunda idea de la tensión. Es «la armonía invisible, que es mejor que la visible». La intuición de Heráclito es profunda e inquietante. Todo cuanto ocurre entraña contrarios, pero hay una armonía invisible a los ojos del hombre: «La naturaleza gusta de ocultarse». Ese es el supremo poder que posibilita las cosas y el enigma que define nuestra condición humana y, paradójicamente, hace que «todas las cosas sean una».

En esa transmutación recíproca, «lo opuesto es concorde, y de lo discordante nace la más bella armonía»[32]. Desde la perspectiva de lo divino, todas las cosas son buenas, justas y bellas. Solo los ignorantes discriminan unas frente a otras. Tal es la distancia entre la sabiduría divina y las naturalezas limitadas. Las cosas del mundo (ese naturalismo que busca-

ban los jonios) no están hechas de materia inerte, sino que son puro dinamismo. Son como el arco y la lira: sin contraste y contienda no sería posible la armonía. Platón encuentra el ejemplo perfecto: una de las manos del arquero aleja el arco, la otra lo atrae tirando de la cuerda. De esa tensión surge la velocidad de la flecha, que es la del cambio y la transformación. Lo mismo puede decirse del citarista que tiende y afloja las cuerdas de su lira. El problema de los opuestos ya había sido planteado, pero ni Anaximandro ni Pitágoras reconocieron su mutua atracción. La supresión de la contienda significaría el derrumbe del cosmos. Ese lazo secreto que ata a amos y esclavos es, paradójicamente, un lazo erótico y creativo.

PARMÉNIDES: VISIÓN DE LA DIOSA

La visión del alma de los órficos anticipa la platónica. Con ella, el hombre ya no se siente plenamente de este mundo. Su alma pertenece a una esfera más alta y divina; es un huésped de paso en la posada del cuerpo. Solo en los sueños y en el instante de la muerte escapa de esa prisión y logra ser ella misma. La idea de un alma independiente y peregrina que recorre diferentes formas de existencia proviene de ese sustrato. Pues el alma todavía no es conciencia, sino que «capta» la conciencia desde su posición terrenal, la atrae hacia abajo y hace que resuene en su interior. De esta visión surgirá el gnosticismo y su extrañeza del mundo.

Pero antes hubo una figura no menos legendaria que la de Orfeo: Parménides de Elea, autor de unos versos escritos al dictado de la Diosa blanca. Su *Poema*, que puede considerarse la primera obra del pensamiento occidental, es también un relato de aventuras y una alegoría iniciática cargada de símbolos. Parménides, que era jonio y vivía en el sur de Italia, utilizó la lengua panhelénica de Homero (algo así como el árabe clásico en el mundo musulmán) para que pu-

diera ser leído por un público amplio. No era la primera vez que se escribía poesía épica después de Homero, pues Hesíodo ya lo había hecho en una exposición didáctica y genealógica de la naturaleza de los dioses incluida en su *Teogonía*. De hecho, en la segunda parte del poema de Parménides aparece el Eros cosmogónico de Hesíodo y cierto número de deidades conceptuales (Deseo, Lucha, Guerra) cuyo origen debe buscarse precisamente en la *Teogonía*. Pero mientras esta se presenta como la revelación de las musas al cabrero Hesíodo mientras pasta su ganado en las laderas del monte Helicón, la obra de Parménides, en un elocuente proemio, narra la ascensión del filósofo a los cielos. Un viaje imaginal comparable a los que hemos visto al abordar el antiguo Egipto. Hasta ahora los investigadores habían dejado de lado el proemio, como si de un mero adorno se tratara, para centrarse en los conceptos. Solo recientemente ha recibido la atención que merece.

EL INTRÉPIDO CORAZÓN REDONDO DE LA VERDAD

Las noticias que Parménides trae del viaje que relata le han sido confiadas por la Diosa. Hablan de una verdad profunda y eterna, de origen divino, opuesta a las engañosas apariencias mundanas. Una pareja de yeguas lo ha llevado hasta donde su corazón deseaba, en presencia de la Diosa. De camino, los cubos rechinan y los ejes despiden centellas. Lo impulsan las hijas de Helios, alejándolo de la morada de la Noche y orientándolo hacia la luz. Llega entonces al umbral de piedra donde arrancan dos senderos, el del Día y el de la Noche. La puerta está cerrada. Las llaves las custodia Diké, la de los múltiples castigos. Las doncellas la persuaden y las hojas se abren como un gran bostezo. Tras atravesar el pórtico, recorren la ruta trillada de los carruajes. La Diosa lo recibe amablemente, tomando entre sus manos las suyas: «Oh joven, que vienes a nuestra morada con tu es-

colta de inmortales conductores y hermosas yeguas, sé bienvenido. No es una mala moira la que te trae por esta vía, alejada de los caminos de los hombres, sino Temis y Diké. Ahora tienes que estudiar todas las cosas, no solo el intrépido corazón redondo de la Verdad, sino también las opiniones de los mortales, en las que no puedes confiar».

Sexto Empírico conservó este pasaje perdido de la obra, que destaca por su rica imaginería simbólica: las yeguas, el carro, las puertas del mundo superior. No es una ruta para los mortales, sino que solo las hijas del propio Helios, como hará después Beatriz con Dante, pueden mostrar el camino. Gracias a su intercesión el poeta logra despojarse de los velos y franquear las puertas del Reino. Jaeger señala al respecto: «La misteriosa visión del Reino de la luz que alcanza el poeta es una genuina experiencia religiosa. Cuando la débil visión del hombre se vuelve hacia la verdad oculta, la vida misma resulta transfigurada. Su prototipo hay que buscarlo en la práctica de los misterios y en las ceremonias de iniciación que florecían en el sur de Italia en tiempos de Parménides». Se trata de la experiencia íntima de lo divino por parte de un hombre piadoso, que se ve en la necesidad de revelar lo que ha visto y fundar una comunidad. En sus orígenes, la escuela de Parménides fue una especie de conventículo religioso y secular. Cuando su fundador lamenta que los mortales anden extraviados en el error, o cuando habla de sus espíritus peregrinos, utiliza un lenguaje religioso y profético. Parménides traspuso el lenguaje de los misterios (o el del *Prometeo* de Esquilo) a este nuevo ámbito, para crear un espíritu que acabará llamándose «filosofía». La filosofía no nace pues de los conceptos abstractos, sino de símbolos extraídos de los antiguos santuarios de Delfos o Eleusis. Parménides es el nuevo Odiseo, que recorre incansablemente los caminos para acrecentar sus conocimientos.

Pero su viaje, lejos de pertenecer a este mundo, es la vía de salvación de la que hablan las religiones mistéricas.

La revelación de la que participa el poeta es una verdad tan simple como abrumadora: «Espíritu y ser son uno y lo mismo». La realidad tiene una naturaleza espiritual y el pensamiento puede mejorar el mundo. Siendo así, el hombre ha de elegir entre dos vías: la recta es la del ser; la equivocada, la del no-ser. Hay una tercera vía, la que recorren los ignorantes, quienes en su perplejidad creen que tanto el ser como el no-ser tienen una existencia real. Son individuos sordos y ciegos («hombres de dos cabezas») que creen que una cosa puede existir primero y luego dejar de existir.

Desde un primer momento, «lo que es» constituye el centro de la investigación. El ser tiene ciertas propiedades constitutivas. No se ha generado nunca y nunca desaparecerá. Se encuentra al margen del movimiento y la multiplicidad, y nada tiene que ver con el no-ser, que de hecho es inconcebible. De un modo muy oriental, Parménides hace surgir el mundo de la apariencia de la oposición entre la luz primigenia y la oscuridad. La mezcla de ambas y su equilibrio es lo que subyace al orden aparente del mundo. Como en Hesíodo, el autor de esa mezcla es Eros. Por encima de él se encuentra la Diosa, que gobierna todas las cosas y cuya sede es un trono situado en el centro de los dos anillos que rodean el mundo, el del fuego y el de la noche. La imagen es fascinante. Además, se nos da una clave: lo semejante es conocido por lo semejante. Para conocer lo divino hay que hacerse divino, esa es la alquimia secreta de la transformación. Ahí es donde entra en juego la imaginación.

EMPÉDOCLES: EL JUEGO DEL AMOR Y EL ODIO

La visión de los poetas se fundamenta en la experiencia. El pensamiento frío y distante está muy lejos de ser la tónica de los pensadores que hemos visto hasta ahora. Sea cual

sea el centro del devenir, el Ser único e inmóvil de Parménides o la unidad de los contrarios de Heráclito, nos implica y exige nuestra participación. Quiere ser conocido.

Empédocles es un espíritu de una extraordinaria amplitud. Compone dos poemas, uno científico y otro místico. El primero es un tratado sobre el mundo natural al estilo de la filosofía jonia. El segundo, *Las purificaciones*, se enmarca en el género del pietismo órfico y se ocupa sobre todo de la expiación. Una de las tesis de este libro es que no hay un abismo insalvable entre la imaginación mitopoética y la filosófica. El manido paso del *mythos* al *logos* que se enseña en los institutos y en los manuales de filosofía fue una invención historiográfica de los helenistas alemanes, refrendada por una ilustración puritana. Para la imaginación griega no es necesario *probar* que lo divino se encuentra vivo y activo por doquier. Hesíodo escucha a las musas, Parménides a la Diosa blanca, Sócrates a Diotima.

El verdadero ser debe estar oculto en algún lugar, por debajo de lo que nace y se corrompe. Lo oculto no es el Uno sino lo Múltiple. Se trata de las cuatro sustancias primordiales de Empédocles: agua, aire, fuego y tierra. Con ellas reúne a sus predecesores: Tales, Anaxímenes y Heráclito, así como Hesíodo (que hace de Gea una sustancia primordial). Esos cuatro principios o raíces de todas las cosas no son mera materia, como pensó Lucrecio, sino que están imbuidos del poder creador del aliento divino. Por eso pueden identificarse con Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis. Las fuerzas creativas que emparejan y alejan las sustancias tienen también nombres míticos: Atracción (*Philia*) y Repulsión (*Neikos*). Empédocles no habla, como Hesíodo, de un orden basado en el amor (Eros). El odio es a su juicio tan necesario como el amor (aquí se acerca a Heráclito), pues su poder separador hace que la unidad se disperse. Cada uno de los ele-

mentos o dioses tiene su propio *ethos*, su característico modo de actuar, su propio poder de cohesión y disgregación. La naturaleza los mezcla como el pintor sus colores.

Durante un largo período, el Amor mezcla ciertas partes del mundo hasta que quedan unidas en perfecta armonía, en un estado llamado *Sphairos* (Esfera). Los elementos permanecen inmóviles y en estado de quietud. El divino Amor, que sostiene la marcha del mundo, ha logrado la paz y el equilibrio: islas de beatitud en un mundo frenético. De esa figura del Amor surgen las fuerzas constructivas de lo real y la tendencia hacia la unificación. Según Jaeger, «Empédocles descubre lo divino en tres aspectos de la naturaleza: primero, en las imperecederas formas primarias de la existencia corpórea; segundo, en la Atracción y Repulsión que mueven lo corpóreo; tercero, en ese estado del mundo que surge cuando la bondad y la perfección alcanzan su consumación». Los dioses no han sido borrados, simplemente han sido transformados en principios activos y universales de la existencia.

ANAXÁGORAS: LO PEQUEÑO ES INFINITO

> Se cuenta por ahí que existe Anaxágoras, valiente héroe, al que llaman Noûs, pues tiene un intelecto que despertó súbitamente y combinó todas las cosas que, juntas, habían estado confundidas.
>
> TIMÓN, *Sátiras*

En tiempos de Pericles hubo una obra muy leída, cuyo módico precio era de un dracma, que quizá sea el primer libro ilustrado de la historia. El joven Platón creyó que encontraría en él la confirmación de sus intuiciones, pero lo decepcionó. Aun así, la idea del mundo que esbozaba tendría un largo recorrido y él mismo, ya anciano, la incluiría en el *Timeo*. El libro mencionaba un misterioso principio que había transformado el caos primigenio (amorfo, confuso e indefinido) en un cosmos ordenado. A partir de enton-

ces, la sucesión de los seres siguió ciertas reglas y hubo concierto y proporción en las cosas.

Ese libro, como el resto de la obra de Anaxágoras, no se ha conservado. Solo existen testimonios indirectos y diversas citas; en total, un millar de palabras en griego recogidas por varios autores. Dicen que Anaxágoras fue el primero que habló del *noûs*, «la más sutil y pura de todas las cosas». Dejamos este término sin traducir, pues de sus versiones surgirán diferentes corrientes de pensamiento. El *noûs* es el orden cósmico y su «reflejo» en la mente del hombre como facultad o actividad pensante. Un orden cósmico que los egipcios asociaban con la diosa Maat y que los comentaristas medievales, tanto árabes como cristianos, llamarán «entendimiento».

Anaxágoras fue contemporáneo de Buda y amigo de Pericles. Nació durante la Olimpiada XVII, en torno al 500 a. e. c., al otro lado del Egeo, en Clazómenas, una de las colonias griegas de Asia Menor. En aquella época era este un lugar próspero, pionero en la producción de plata, y el filósofo pertenecía a una familia acaudalada. Llevado por la pasión del pensamiento, desatendió su herencia y emprendió un largo viaje. Cuando regresó, encontró sus propiedades abandonadas. «¡No estaría yo a salvo si estas cosas no se hubieran perdido!», cuentan que exclamó. Anaxágoras fue uno de los primeros pensadores extranjeros que se establecieron en Atenas. Entró enseguida en el círculo ilustrado que rodeaba a Pericles. Fue testigo del nacimiento de la sofística y de su afán de lucro. Sus conciudadanos lo llamaban Noûs por su fabulosa comprensión del mundo natural y del orden de las cosas. Su magisterio deja huella en el dramaturgo Eurípides y en Arquelao, que luego será el maestro de Sócrates. Su amistad con Pericles, «primer ciudadano de Atenas», le acarrea un juicio por impiedad tras sufrir los

ataques de sus enemigos. Se lo acusa de afirmar que el Sol es una piedra incandescente y no un dios. Es condenado al destierro en Lámpsaco, donde funda una escuela. A su muerte, su figura suscitará el respeto y la admiración de sus conciudadanos.

El tratado sobre la naturaleza de Anaxágoras fue muy leído y destacaba por sus ilustraciones geométricas y sus mapas astronómicos. Simplicio lo cita profusamente un milenio después. Se advierte una prosa clara y sencilla, que ofrece una versión del origen del mundo cuya influencia es comparable a la del Génesis. Tanto Platón como Aristóteles recogerán los principios básicos de esta cosmogonía en sus propios modelos del universo.

Anaxágoras establece una serie de postulados o hipótesis de trabajo: alguna vez todas las cosas estuvieron juntas; nada surge de la nada; ninguna cosa puede dejar de ser; nacer es combinarse, mientras que perecer es separarse; el vacío no existe; el cambio es resultado de la diversidad de mezclas. Un naturalismo que postula la inexistencia de «elementos» o entidades últimas (como lo fueron en su tiempo el fuego, el agua, el aire y la tierra, o como lo son hoy las llamadas «partículas elementales»), pues por mucho que dividamos las cosas siempre encontraremos algo más pequeño. No existe ni lo mínimo ni lo máximo; el infinito nos rodea hacia arriba y hacia abajo. Sea cual fuere la cantidad que imaginemos, siempre podremos imaginar una mayor o una menor. Rehúsa de este modo la importancia de lo cuantitativo, de la «extensión», como diría Descartes. «En relación consigo misma, cada cosa es a la vez grande y pequeña» (o no es grande ni pequeña, ya que el tamaño solo existe con respecto a otra cosa).

A esto se añade una crítica de la identidad, de corte muy budista, que quizá sea uno de sus principios fundamentales:

como en la filosofía posterior de Leibniz, cada cosa contiene en sí a todas las demás. La «porción» predominante es la que confiere la identidad, pero todo participa de todo, no hay nada en estado puro. Las cosas se encuentran, en mayor o menor medida, entrelazadas. Su separación es provisional, aparente y convencional, pues «no están cortadas por un hacha». Ese carácter continuo de lo real tiene un aire místico al propiciar una comunión entre todas las cosas.

El movimiento de la materia no se debe a la atracción o la repulsión, al amor o el odio, como proponía Empédocles, sino a la acción del *noûs*. Aristóteles se adhiere a esta hipótesis y asocia el *noûs* con lo inmóvil que causa el movimiento. En el principio todas las cosas estaban mezcladas salvo el *noûs*, que era puro. Para el Estagirita, «no anda descaminado quien supone dos principios de Anaxágoras», dos elementos primordiales: por un lado, una mezcla caótica e informe; por el otro, el *noûs*. ¿Cuál era la relación entre ambos? Lo explica uno de los fragmentos conservados: el *noûs* produce una violenta rotación que actúa de dentro afuera abriendo un agujero en la materia caótica. Parece una versión primitiva del *big bang*. Hipólito afirma que «el cielo fue ordenado por el movimiento circular»; Simplicio, que «las cosas rotaban y se separaban por obra de la fuerza y la velocidad, la cual no se parece en nada a la velocidad de las cosas de ahora, sino que era mucho más alta». Y dado que el proceso va de dentro afuera, el *noûs* se encuentra inserto en las cosas animadas. Sin embargo, añade Simplicio, «después de que comenzara a mover las cosas, se separó de todo cuanto había puesto en movimiento». El *noûs* actúa, la materia deviene. Pero el *noûs* no se mezcla con la materia aunque esté en su interior. Simplicio aclara la importancia de esa naturaleza «incontaminada» y «pura»: el *noûs* no puede

estar mezclado con nada porque en tal caso lo estaría con todas las cosas, pues en cada una residen todas las demás.

Esta idea de un principio que pone orden en la masa indiferenciada de las cosas le sirve a Aristóteles para introducir dos conceptos clave de su filosofía: materia y forma. Las cosas llevaban juntas y en reposo un tiempo infinito. Entonces el *noûs* introdujo un movimiento separador que no solo puso en marcha el mundo, sino que lo ordenó. Ni Anaxágoras ni Aristóteles parecen interesados por la vida interior o el recogimiento espiritual. Aristóteles define lo divino como el «pensamiento del pensamiento», pero no da el paso que darán más tarde los neoplatónicos al interiorizar esos modelos del cosmos para que sirvan de molde al Alma del mundo (de la que el alma humana es una réplica). Esta correspondencia tendrá un largo recorrido en las tradiciones espirituales árabe, judía y cristiana.

ARISTÓTELES: EL ESCÁNDALO DE LA IMAGINACIÓN

Al final de su vida Aristóteles encendió un fuego que ninguno de sus intérpretes ha logrado sofocar. Aparece en una obra de madurez, *Acerca del alma*, uno de los libros más leídos, enigmáticos y sugestivos de la historia del pensamiento. Reavivaremos aquí las brasas de ese fuego que se oculta bajo el polvo conceptual. Nos centraremos en ciertos pasajes, excéntricos y explosivos, que apuntan a una sorprendente noción de la imaginación.

Según Aristóteles, la imaginación no es un efecto del deseo sino su fundamento. En su ausencia no sería posible desear. Esto supone, de entrada, la inversión de todo el sistema de Schopenhauer, en el que la voluntad se encuentra en un nivel ontológico superior a sus representaciones. De ahí que relegar la imaginación a la mera psicología o al ámbito de lo «interpretable» (en general, la imaginación se rebela contra toda determinación), sin reconocer su papel creativo,

implica eludir el meollo de la cuestión. La postura aristotélica choca también con la concepción científica moderna. Hoy día creemos que lo que imaginamos obedece a la interacción de unas bolitas microscópicas, y que a mayor número de bolitas (o de interacciones sinápticas), mayor poder imaginativo. Las llamamos «neuronas» y quedamos complacidos con esta representación. La visión de Aristóteles es radicalmente opuesta; por eso escandaliza. La imaginación es a su juicio una especie de sensibilidad inmaterial o, dicho de un modo más técnico, la capacidad mental de abstraer los contenidos de lo sensible. Se trata de una tercera vía, al margen de la sensibilidad y el entendimiento, a la que durante siglos le han dado vueltas budistas y sufíes. Pero vayamos por partes.

Por un lado, se sugiere que nuestra conducta es dirigida desde lo imaginario radical. Nos mueve el deseo, que, sea consciente o inconsciente, se enraíza en la imaginación. Esta no está subordinada a la razón ni a ninguna otra cosa. Todo acto de «reducción» de la imaginación es ya un acto imaginativo, por lo que el argumento cae en la circularidad. Los antiguos budistas, como Aristóteles, no cometieron el error de asociar lo imaginario con lo irreal, con lo inexistente o fantasioso. De hecho, para ellos la imaginación era lo más real del mundo. En el siglo XVIII, George Berkeley y Joseph Addison volvieron a situarla en la primera línea de fuego del conocimiento, y lo mismo hicieron, cada uno a su manera, William James, Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty, Alfred N. Whitehead y Carl G. Jung.

La idea central de Aristóteles es sencilla, pero sus consecuencias no lo son tanto. El pensamiento exige la contemplación, la visión de algún «fantasma». Como el agua, la imaginación es inaprensible (salvo para la palabra sagrada): primero adopta la forma del recipiente y luego lo desborda.

No admite la formulación unívoca. El hecho fundamental sobre el que Aristóteles vuelve una y otra vez es que «el alma nunca piensa sin fantasmas», los cuales no son sino producto de la imaginación. Los fantasmas son para el alma o la psique lo que las sensaciones para el cuerpo. Nos dicen lo que hay que buscar y evitar, «calculan» o «predicen» nuestro porvenir. En el alma no está la piedra sino la forma de la piedra, el fantasma, su imagen y representación, que ha sido «separada», abstraída, del paisaje. Por eso en el alma caben, como sostenía Anaxágoras, «todos los seres».

Naturalmente, aquí no acaba todo. «La imaginación es otra cosa que la afirmación o la negación», en ella lo blanco no se opone a lo negro. Es un peligroso ejército de fantasmas (de metáforas, diría Nietzsche) cuya naturaleza incontenible le permite adoptar todas las formas y desbordar todos los recipientes (determinaciones). Escapa continuamente, no se la puede «captar». No se aviene a la lógica ni a la dialéctica, es ajena a la «coherencia». Con ella la filosofía queda anegada de aporías y problemas insolubles.

El alma, que según Aristóteles es una maleta llena de imágenes del pasado, es como la mano, un instrumento de instrumentos. Todo pensamiento, toda filosofía, es un acto de contemplación. La imagen contemplada se encuentra muy lejos de ser nada, y aunque no es sensible, es como lo sensible. Su materialidad es sutil; no es posible asirla, ni siquiera definirla, pero resulta incuestionable para el pensamiento. Se abre así una vía intermedia entre el mundo inmaterial de los valores (el viejo mundo de los arquetipos platónicos) y la experiencia diaria de la sensibilidad. El fantasma es concebido como si fuera un objeto sensible, aunque sea la máscara que lo representa, y al visualizarlo, el *noûs* se hace presente en acto.

Hacia el final de la obra, en el capítulo 9 del libro tercero, Aristóteles rechaza la división del alma en partes o facultades. El alma es esencia en cuanto *eidós* de un cuerpo vivo, pero lo que aquí se afirma es que el alma (o, como diríamos hoy, la «mente») solo existe como unidad (a pesar de que algunas experiencias reclamen y actualicen ciertas potencias específicas). La *psyché* (del verbo griego *ψύχω*, 'soplar', de ahí el «soplo» o «aliento» de vida) es la divinidad griega que personifica el alma. Pues bien, la psique o alma carece de partes. ¿Cómo iba a tener partes el viento? Esto abre la puerta a la existencia autónoma de la psique una vez que ha escapado del cadáver. La imaginación griega la concebía como un doble o *eidolon* del difunto, cuyo destino era generalmente el Hades, donde asumía una condición sombría y fantasmal. En Homero, la *psyché* salía volando de la boca del moribundo, como una mariposa.

En otra obra, *De los sueños*, Aristóteles menciona que lo imaginario emana también del sueño. Por eso hay personas cuyo pensamiento está sumido en la enfermedad o el sueño. La imaginación entra en el sueño en su fase creativa, mientras que durante la vigilia se limita a representar (a poner en escena aquello que fue sugerido). Pero ambos mundos, el del sueño y el de la vigilia, se retroalimentan. Abrimos los ojos y vemos; no está en nuestro poder dejar de ver lo que vemos (solo podemos cerrar los ojos). Cuando pensamos, dado que el alma nunca piensa sin fantasmas, tampoco está en nuestra mano dejar de representarnos ciertos espectros, aunque su naturaleza y condición admita cierta dirección. Aristóteles parece sugerir que no depende de nosotros que tengamos o no una opinión. Siempre tenemos opiniones, pues siempre imaginamos y siempre hay fantasmas. Lo que sí podemos, en todo caso, es movilizar un género de fantasmas u otro. Queda en el aire la cuestión de qué ocurre con

la imaginación tras la muerte. El difunto pierde el sentido del tacto (de ahí la inclinación natural a tocarlo, a besarlo o abrazarlo), pero Aristóteles no aclara si pierde también la imaginación, visual o sonora, o si lo que ha imaginado en vida desencadena entonces sus efectos.

La mente fabrica efigies; el pensamiento implica representación, color y figura. Esos fantasmas son objetos sensibles pero inmateriales. Ya lo hemos dicho, no es la piedra la que está en el alma, sino su forma. La «materia» solo puede pensarse como representación. En sí misma, no significa nada para el hombre. El fantasma es lo que permite la separación (el análisis) y la composición (la creación). La abstracción y la construcción presuponen la imaginación. Esta, al abstraer las cosas del paisaje, hace que pierdan su magnitud y movimiento, así como su temporalidad. Hay una sensibilidad primera que permite al alma conocer la magnitud, el movimiento y el tiempo de las cosas, sin los cuales no es posible pensar nada. Pero también hay una sensibilidad segunda que abstrae las cosas. La sensibilidad primera no es meramente pasiva o receptiva, sino que es *potencia*. Sin embargo, la «magnitud», el «movimiento» y el «tiempo» son asimismo fantasmas[33]. Sin el fantasma de un tiempo es imposible pensar lo que está fuera del tiempo; sin el fantasma de un continuo es imposible pensar lo indivisible. Pensar lo inteligible exige pensar algún fantasma. Si combinamos esta idea con el hecho, afirmado repetidamente, de que la imaginación es otra cosa que la afirmación o la negación, se deduce que el pensamiento exige la contemplación (e implícitamente la naturaleza mental de lo real), aunque Aristóteles no lo diría con estas palabras. (El alma no tiene necesidad de que lo sensible esté presente).

Todo esto tiene una consecuencia fundamental, como nos recordará Kant: en sí misma, la materia es incognoscible. El

pensamiento contempla el fantasma y, en su mismo cuerpo incorpóreo, separa los inteligibles. A partir de entonces inicia la actividad de combinar, separar y sintetizar. Pero siempre habrá de detenerse en algún punto. Esa captación pensante es el *noûs*, mientras que la intelección discursiva es el *logos*. Esto nos lleva a la consideración de dónde se encuentran los límites de la «unidad», ya se trate de personas, árboles o planetas. La percepción, la respiración y la gravedad violentan continuamente su contorno, los confunden con el paisaje. De ahí que Aristóteles afirme que «lo que hace lo uno es cada vez el *noûs*»[34]. No obstante, la imaginación es otra cosa, algo que difiere de la afirmación o la negación.

6

GNÓSTICOS Y NEOPLATÓNICOS

ACTUALIDAD DE LOS GNÓSTICOS

> Supe también qué hombres desesperados y admirables fueron los gnósticos, y conocí sus especulaciones ardientes.
>
> J. L. BORGES

El gnosticismo nació a orillas del Mediterráneo en los siglos I-II. Sus ideas se desarrollaron en ámbitos cristianos y judíos bajo la influencia del platonismo. La palabra griega *gnôsis* significa 'conocimiento' y hace referencia a «aquellos que conocen». Para los gnósticos, el mundo es poco menos que una chapuza. El creador del universo natural no es Dios, sino un espíritu inferior o demiurgo que ha atrapado la chispa divina en el interior del cuerpo humano. Esa chispa puede ser liberada mediante la *gnôsis*, que consiste en una experiencia espiritual directa. Lo que comúnmente se llama «pecado» no es más que la ignorancia de esta situación.

El mito, cuando se interioriza, se hace místico. No solo porque cultiva en cada individuo el misterio, singular e intransferible, sino porque esa vida interior, espiritual, se exterioriza, pasa a formar parte del paisaje. Es lo que Hegel llamaba *Zeitgeist* en su filosofía de la historia: el clima intelectual y cultural de una época, el «espíritu de los tiempos» (traducción del latín *genius seculi*). En el siglo III el gnosticismo empieza a declinar, pero sobrevivirá en China e Irak (en el maniqueísmo y en el mazdeísmo) y algunas de sus ideas

renacerán en el siglo xx europeo con el existencialismo, que es la versión moderna de aquella vieja sensación. Reproducen la actitud gnóstica quienes sienten que el universo es hostil o, en palabras de Heidegger, que han sido «arrojados a la existencia», así como quienes se justifican aduciendo que «no han elegido nacer».

Los gnósticos creían que el universo era obra de un ser malvado (hoy sostenemos que es obra de la indiferente materia y del azar) y que el hombre era un ser «extraño» al cosmos, incapaz de participar de la vida divina. Solo una parte de él, una diminuta y frágil llama interior, siempre a punto de apagarse, tenía un origen divino. Incluso Dios era un exiliado que había sido expulsado de un cosmos. Así pues, la única salida era escapar de la prisión de la existencia.

NATURALEZA Y CONDENA

Retrocedamos un poco en el tiempo. El pensamiento platónico había investido el cosmos de una alta dignidad. Dotado de un orden inteligente y bello, tenía además un fondo de bondad que, a ojos de Platón, garantizaba la confianza y seguridad del hombre. La armonía de las esferas de los pitagóricos constituía la manifestación más elevada de dicho orden. Asumir el fondo del universo como propio y asociarlo con el yo interior fue una de las grandes conquistas del espíritu griego. El ciudadano de la polis se sentía asimismo ciudadano del cosmos y aceptaba de buen grado la posición que se le había otorgado. Los estoicos dieron un paso más al interpretar ese destino como algo «elegido» (en la línea de las concepciones indias del karma o del *amor fati* de Nietzsche). Para bien o para mal, la posición del hombre en el cosmos era algo que uno se había ganado.

Los estoicos, conforme a la tradición platónica, identificaron el cosmos con lo divino. El mundo era coherente y un principio rector mantenía las cosas en orden. El hombre, dotado de sensación y razón, de alma y sensibilidad, podía sintonizar con dicho principio. Una sintonía que proporcionaba el conocimiento recto y la virtud. El ideal cósmico y la perfección humana trabajaban en la misma dirección. Cicerón lo expresó elocuentemente: «Imitar el orden de los cielos con la fidelidad de la propia vida».

Pero a principios de la era común el espíritu de los tiempos toma un nuevo rumbo y el carácter moral del universo sufre una profunda transformación. Se pierde la confianza y la sintonía con el orden cósmico. En cierto sentido, se invierten los términos: el orden deja de ser un atributo divino, digno de elogio, para tornarse en oprobio y condena. La ley deviene prisión, mientras que la regularidad del movimiento de los astros es vista como un conjunto rígido de limitaciones que constriñen y acosan al yo interior. Una vez diluidas las antiguas formas de la confianza, el cielo nocturno deja de ser fuente de inspiración para convertirse en nicho de temores y amenazas. La bóveda celeste ya no es una vía abierta a la expedición del alma, sino su cripta o sepultura. El modo de estar en el mundo, la sensación de existir, ha cambiado. Prueba de ello es el advenimiento del gnosticismo.

El péndulo de las ideas se desplaza hacia su opuesto en una radical inversión de los valores. No se niega el orden del mundo sino su «bondad». Lo que antes era bello y armónico ahora es nefasto y hostil. La armonía se ha transformado en rigidez, en estricta limitación y férrea prisión. Nada queda del optimismo platónico. El *logos* estoico es reemplazado por la *heimarméne*, un destino cósmico riguroso y opresivo. El objeto de la contemplación ha desaparecido.

Nada hay que contemplar en una naturaleza que provoca aversión y rechazo. El material cósmico, despojado del calor del afecto, ha perdido su magnetismo y se ha vuelto gélido. El hombre está «sujeto» al poder de los astros, que ya no son la escalera para una ascensión liberadora sino una cadena opresiva.

En una agria polémica contra los «detractores del mundo», Plotino atacará esa visión retorcida que abre un abismo entre el hombre y el cosmos, como si no se pertenecieran mutuamente, y promueve una actitud impía ante la naturaleza. Tal actitud delata la locura y arrogancia de los gnósticos, por considerar que el mundo es producto de la degradación y la ignorancia, y por sentirse superiores a la naturaleza de la que han surgido.

En tiempos de Pitágoras los astros eran divinos, almas de luz que velaban por nosotros, mientras que ahora son meros carceleros. De ahí la sustitución del antiguo concepto de participación por el de disidencia. Una de las características fundamentales de esta nueva forma de pensar y sentir es la distinción entre alma y espíritu. El alma pertenece al rígido gobierno cósmico, al entramado corrupto del mundo, en el que la ley es oprobio. El *pneuma* o espíritu, por el contrario, es chispa o centella, repartida entre los hombres, de un Dios que no es de este mundo, que ni lo ha creado ni lo gobierna. Ese es el genuino yo interior, acósmico, que debe regresar a su origen. Para ello habrá de liberarse de las fuerzas hostiles de los arcontes que lo mantienen preso.

El conocimiento o *gnôsis* consiste precisamente en percatarse de esa situación. Ya no hay hermano Sol ni hermana Luna. El hombre ya no es mejor cuando se aproxima a las estrellas. La comunidad gnóstica está formada por los portadores del *pneuma*, extraño al mundo. Se ha producido un cambio en la conciencia colectiva de la Antigüedad tardía,

un carpetazo «moderno» al helenismo clásico. Las implicaciones éticas de esta visión, que van del ascetismo severo al libertinaje, tendrán un largo recorrido. Pero antes nos detendremos en el alma, en su descenso y vestidura.

EL DESCENSO DEL ALMA

Cuando el alma desciende a la tierra, cada una de las siete esferas planetarias (los siete gobernadores) le hace entrega de una parte de su propio ser, de una parte de sus emociones y pasiones, que según los gnósticos son negativas. El alma individual absorbe esa «influencia» y se la guarda para sí. Lo decisivo aquí es que ese equipamiento planetario del alma es emocional (no material o inerte). Los diferentes planetas encarnan diferentes pasiones, y estas (su intensidad, orientación y matices) son las que visten el alma y determinan su destino. Tal era el fundamento del «magnetismo astral» de la participación en lo divino del helenismo clásico, pero entonces esos regalos eran útiles y buenos, mientras que ahora son una atadura perniciosa. Se adhieren al alma y la empeoran.

Fue creencia común en la Antigüedad que el alma, en su itinerario cósmico, se iba impregnando de los diferentes ambientes que visitaba, como cualquier viajero o explorador sensible. Adquiría así los velos o envolturas correspondientes a las distintas capas del cosmos (lo que los órficos denominaban «cuerpo astral»). En la visión gnóstica, sin embargo, ese recorrido es contaminante: el alma trae consigo la torpeza de Saturno, la cólera de Marte, la codicia de Mercurio o la concupiscencia de Venus. Todas esas pasiones negativas pasan a conformarla. El descenso del alma es ahora hundimiento en el fango cósmico.

ASCETISMO O LIBERTINAJE

El desprecio gnóstico hacia el cosmos incluye la virtud. Plotino los acusa de ser incapaces de apreciar la belleza del

mundo y de carecer de moral: «Destruyen la prudencia y niegan la justicia innata en los corazones». El fondo de bondad cósmico, tan importante en Platón, se desvanece. Hay en su postura, muy actual, cierta enajenación, cierto pasmo y embeleso que les permiten borrar los límites morales y justificar el libertinaje. La buena conducta deja de ser necesaria para la salvación: el yo acósmico es esencialmente «extraño» al mundo y no le debe ninguna lealtad. El *pneuma* es inalienable, no pertenece a este mundo, en el que se encuentra atrapado, y ninguna conducta puede afectarle. La naturaleza se erige en el peor enemigo y la trascendencia no mantiene ninguna relación positiva con el mundo sensible, que ha dejado de ser escala, puente o trampolín a lo incondicionado.

Hay cierto cansancio existencial. El alma es vieja, ha pasado por innumerables cuerpos y ha experimentado toda clase de vejaciones. El cuerpo es una prisión de la que no se saldrá «hasta pagar el último cuadrante». Según Ireneo, estas palabras de Mateo 5, 26 son interpretadas por los gnósticos en el sentido de que «nadie escapará del poder de los que crearon el mundo, antes bien, irá pasando de cuerpo en cuerpo, hasta que haya realizado absolutamente todas las obras de este mundo; y cuando ya no quede nada por hacer, entonces el alma alcanzará su libertad e irá hacia el Dios, que se encuentra por encima de los ángeles creadores». El alma se salva tras haber realizado todas las obras posibles, perdiendo así la necesidad de volver a un cuerpo. Ese es el «perfecto conocimiento del alma»: experimentarlo todo, incluso el libertinaje más abyecto, los deseos más inconfesables, lanzarse sin temor a lo autodestructivo, dejarse arrastrar por la hipnosis del abismo, por el espanto más sórdido y oscuro. Se han invertido los términos, como antes se invirtió la metáfora. La modernidad del planteamiento es in-

cuestionable y reverbera en el mismo Marqués de Sade. El pecado es el camino de la salvación. La mejor forma de liberarse de la tentación es caer en ella. Ese es el precio de la libertad.

Pero hay otra vía, también consecuente para el gnóstico: el ascetismo. El gnóstico no conoce la moderación. El ascetismo, por el contrario, es un modo de alejarse de la norma mundana, de no colaborar con el impulso natural. Amar el oro es cultivar el miedo, amar la lujuria es atarse a una sombra engañosa. El gnóstico, o es un faquir o es un libertino. Saborea, en su rebelión metafísica, el escándalo. Presume de su exilio perpetuo, se complace en el barro de su propia crisis. El libertinaje comparte con el ascetismo radical la jactancia, el orgullo indomable y el cultivo del desprecio y la ira. Pretende erradicar la simpatía, pues empatizar con el mundo y los seres vivos supondría atarse a ellos, apretarse los grilletes. En el ascetismo gnóstico no hay humildad o mansedumbre, pues estas propician la esperanza o la fe. Lo que hay son emociones extrañas, esas que enajenan del mundo.

Con los movimientos gnósticos se clausura la herencia moral de un milenio de civilización griega y egipcia. Ninguna filosofía, salvo quizá la de Schopenhauer y el existencialismo, ha mostrado un desprecio mayor por la naturaleza. Pero, como apunta Hans Jonas, «el gnóstico es arrojado a una naturaleza antagonista, antidivina y, por tanto, antihumana; el hombre moderno, a una naturaleza indiferente». Esa indiferencia contemporánea es interesada y rentable: convierte la naturaleza en simple objeto de explotación, al que no le duelen cirugías ni incisiones, tampoco los gases contaminantes que abren heridas en la corteza aérea del planeta. La despreocupación por la naturaleza es el abismo al que se asoma el pensamiento moderno.

El gnosticismo no solo desprecia la moral, sino que también duda de la capacidad cognitiva del hombre. Es imposible conocer a Dios. El único conocimiento posible consiste en reconocer esa imposibilidad. Dios invita a conocerle tanto como lo impide. El «dios escondido» (el *En-sof* de los cabalistas) suscita una teología y una devoción «negativas». Pero los gnósticos van más allá y ponen bajo sospecha la naturaleza misma del alma. Al fin y al cabo, el alma está sometida a los poderes oscuros del cosmos. El mundo natural tiene un carácter demoníaco y su influencia sobre la psique es impura. Cada criatura del cosmos está «poseída», abandonada a poderes oscuros, a merced de fuerzas demoníacas que tratan de dominarla. La metáfora que lo ilustra es la de la posada: el alma alberga diferentes «personajes», dioses o demonios, que dejan en sus habitaciones el hedor de su presencia; el único modo de ventilar el alma es activar el *pneuma*, advertir en ella el soplo divino. Así pues, la ascensión del alma a través de las sucesivas esferas exige un progresivo desnudamiento, un despojarse de ropajes impuros.

Conocemos los mitos gnósticos por los Padres de la Iglesia: Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma, también Orígenes y Clemente de Alejandría. Unos se dedicaron pacientemente a describir sus mitos y refutarlos; otros conservaron los textos que muestran algunos de los secretos de la imaginación gnóstica[35]. Esos mitos son intencionalmente provocativos. Escenifican un drama de extravagantes personajes que desafían cualquier concepción clásica, serena o tranquilizadora, de la creación al actuar antes del origen del mundo. La contradicción misma de la expresión «anterior al tiempo» (el adjetivo presupone y niega al sustantivo) define el talante de la propuesta.

La acción se desarrolla en las alturas: «La sabiduría errante de Dios, Sophia, cae presa de su locura, vaga por el vacío y la oscuridad que ella misma ha creado, busca infatigablemente, se lamenta, sufre, se arrepiente y transforma su pasión en materia, su sufrimiento en alma». Esta descripción de Hans Jonas es un buen ejemplo de lo que encontramos en la literatura gnóstica. Un ciego y arrogante creador (que no es el Supremo) cree dominar despóticamente su creación sin saber que él mismo, como la propia creación, es producto de la torpeza y la ignorancia. En ese lamentable laberinto es donde el alma, perdida en la falsa prisión de lo sensible, debe encontrar la salida.

La gran novedad, sin duda oriental, es que el conocimiento (la cultura mental) es para el gnóstico un medio de liberación y, al mismo tiempo, una vía de transformación personal. El conocimiento no es aquí información, ni siquiera argumento, silogismo o discurso. No maneja «objetos de la razón», sino más bien «objetos de la interioridad humana», de la imaginación: esperanzas, consuelos, impresiones; así como, objetivamente, todo cuanto ocurre en los mundos superiores, en la historia del cielo y en el drama de la salvación. El gnóstico va a la caza de lo intuitivo a través del relato, la leyenda o el mito. No le interesan los argumentos, ni siquiera la dialéctica —aunque se sirva de ciertas técnicas discursivas y narrativas—, sino la tensión que generan ciertos dualismos y la energía mental que puede extraerse de ellos. Pretende, paradójicamente, conocer lo incognoscible, lo que está fuera del mundo natural, de ahí la necesidad de que la iluminación interior desplace al argumento. Para el gnóstico, la construcción de la objetividad conduce a un conocimiento espurio, enajenado. El alma es un «ángulo» particular, contaminado de experiencias, que debe transformarse en espíritu.

DIOS NO ES EL CREADOR

Dios ni creó el mundo ni lo gobierna. Es más, Dios mismo es su antítesis. El mundo es obra de los arcontes, poderes inferiores que, si bien podrían proceder de Dios, obstaculizan el conocimiento de lo divino. Se concibe así un Dios insólito, absolutamente trasmundano, que solo puede describirse en términos negativos («no es esto, no es aquello»). Dios se oculta de las criaturas (que no son suyas); no puede conocerse por medios naturales (pues la naturaleza está en manos de los arcontes), sino solo a través de lo sobrenatural. El mundo es así una prisión de almas cautivas con un Dios en el exilio. Una gigantesca cárcel cuyas numerosas galerías son gobernadas por sendos arcontes. Se trata de una prisión circular, mejor dicho, esférica, compuesta por mundos concéntricos semejantes a las capas de una cebolla. Los textos tienden a multiplicar las estructuras para enfatizar la separación entre Dios y las almas. En algunos casos, estas capas o «cielos» son 7, como los planetas; en otros, 12, como los signos del zodíaco, mientras que en la cosmología de Basílides ascienden a 365, como los días del año. Cada uno está dominado por un Arconte. El alma debe peregrinar a través de todos ellos si quiere alcanzar a Dios, para lo cual debe burlar la influencia, gravitatoria y oscura, de los demonios que pretenden retenerla. Cada Arconte ejerce una ley tiránica sobre sus dominios; el conjunto de todas esas leyes opresoras se denomina *heimarméne* (la diosa del destino en la mitología griega, la sucesión de las causas y los efectos). En su aspecto físico son las leyes del mundo natural, pero en su aspecto psíquico buscan la esclavitud del hombre. La labor de los arcontes consiste en impedir que las almas escapen y regresen a Dios[36].

LA CONDICIÓN HUMANA

El hombre, que es a la vez mundano y extramundano, vive dentro y fuera de la naturaleza y se compone de cuerpo, alma y espíritu. El cuerpo y el alma pertenecen al mundo, a los poderes físicos y psíquicos, esencialmente oscuros. Pero hay una centella divina en su interior, el «espíritu», que debe ser rescatada y animada para que retorne a su origen. Ya hemos mencionado que las fuerzas que animan todo lo vivo, los apetitos y las pasiones, son producto de los poderes oscuros que crearon el mundo. El individuo se encuentra *sujeto* a ellas, pero en su interior mora el *pneuma*, cubierto de siete ropajes correspondientes a las siete esferas que habrá de atravesar para regresar al origen. Esas vestiduras no solo atan, también intoxican, entumecen y adormecen esa chispa divina a la que debe despertar el conocimiento.

En esta antropología, la tarea del hombre es clara: el yo *pneumático*, extraño al mundo, debe retornar al reino de la luz. Para ello es necesario, en primer lugar, que reconozca el carácter trasmundano de su condición. Solo así es posible, como dice Valentino —el más célebre y excéntrico de todos los gnósticos—, «conocer quiénes éramos, en qué hemos devenido; dónde estábamos, adónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos». El gnosticismo comparte con el budismo el presupuesto de que la ignorancia es fuente de todas las formas de existencia. Para erradicarla se requiere la revelación. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el budismo, en el gnosticismo esta procede del exterior. El portador de la revelación debe atravesar la barrera de los mundos (cruzar cada una de las esferas concéntricas custodiadas por los arcontes) y despertar de su somnolencia la centella divina que habita en los hombres. El camino que han de seguir las almas, el viaje imaginal, es el inverso al que recorre la revelación que pretende liberarlas. Cada una de las esferas es un «vestido psíquico» del que desprender-

se: la ira, la codicia, el resentimiento… Los gnósticos se preparan para ese viaje, no exento de peligros; de ahí su desprecio por los lazos mundanos, de ahí su ascetismo y su libertinaje[37]. Siendo el mundo una prisión oscura, el gnóstico se ve legitimado para despreciar cualquier tipo de moralidad (un elemento «nihilista» que retomará el existencialismo moderno). La reunificación definitiva se consumará cuando todas las almas, liberadas del yugo de la ley, hayan completado ese camino inverso, cuando todos los fragmentos dispersos de la esencia divina hayan sido recogidos. Entonces la historia del tiempo llegará a su fin.

VALENTINO Y LA TRAGEDIA DIVINA

Heredero de una supuesta doctrina secreta de Cristo, transmitida por un discípulo desconocido de Pablo de Tarso, Valentino nació en una aldea del delta del Nilo en torno al año 100. Se formó en Alejandría y con cuarenta años se estableció en Roma. Allí enseñó durante dos décadas, como haría un siglo después Plotino (205-270), también natural de Egipto. Según Ireneo, al no ser nombrado obispo, Valentino rompió con la congregación cristiana y se inclinó hacia la herejía. Fundó una escuela y sus audaces interpretaciones alegóricas de la Biblia le granjearon numerosos discípulos, en los que inculcaba una libertad imaginativa que los inducía a realizar nuevas lecturas de los textos sagrados. Algunos de sus seguidores lo acompañarán a Chipre, donde continuará desarrollando su sistema, que conocemos gracias a ellos pero también a quienes lo combatieron (Clemente de Alejandría e Hipólito conservaron algunos fragmentos), así como a los manuscritos descubiertos en Nag Hammadi, entre ellos el *Evangelio de la Verdad*, atribuido a Valentino.

La imaginación de los valentinianos era célebre. Ireneo lamentaba que «cada uno de ellos inventa algo todos los días, y ninguno es considerado perfecto si no es capaz de

producir estas novedades». El mito de Valentino es raro y fascinante, críptico y simbólico, elaborado y, al mismo tiempo, sencillo. Seguimos la reconstrucción de Hans Jonas, que a su vez se basa en Ireneo e Hipólito.

El origen de todo, la unidad primordial de la que surgen el resto de los elementos, es el Pleroma, 'plenitud' en griego. En lo más hondo de esa *plenitud original* están el Abismo y el Silencio. El primero, masculino, se identifica con el Padre Supremo o el Principio antes del comienzo, mientras que el segundo representa su opuesto femenino. De esa díada originaria emana un primer duplicado espontáneo de la divinidad, formado por el Unigénito (*noûs*), el Hijo único del Padre, y un elemento femenino, llamado Verdad (*aletheia*). De los cuatro derivan respectivamente la Palabra y la Vida, el Hombre y la Iglesia. Estos ocho «poderes», cúspide del Pleroma, constituyen la Ogdóada. De ella emanan los otros eones hasta completar treinta poderes divinos (o hipóstasis suprasensibles), llamados «eones». Estos poderes, con sus respectivos alcances y competencias, componen una jerarquía. Se encuentran organizados en parejas, cada una de las cuales constituye una *tensión creadora*. Para alcanzar la armonía dentro de la Plenitud, cada poder debe conservar su jerarquía metafísica y asumir no solo su lugar en ella, sino también sus límites y capacidades. La influencia de la mitología egipcia resulta evidente.

Pero algo salió mal. El mundo que conocemos es consecuencia de la crisis desencadenada en el interior del Pleroma a causa de la ruptura de su armonía interna. Sophia, el eón trigésimo, fue presa de un deseo desmedido por conocer al Padre incognoscible, lo que precipitó la caída de Dios en el mundo. La pasión de Sophia se objetiva en el mundo, se «exterioriza» en la materia. Veamos cómo se desarrolla, en el interior mismo de la divinidad, todo ese drama.

La materia es, en cierto sentido, la depresión o el fracaso de Dios, un deterioro de su naturaleza a causa de una profunda crisis. La idea es genuina y, hasta cierto punto, nueva. La ignorancia no es simplemente la ausencia de lo divino, sino que afecta al Absoluto mismo, a la conmoción que se desencadena en el interior del Pleroma. Hay aquí una pérdida, o una degradación, que el gnóstico intentará reparar (como más adelante la cábala de Isaac Luria). De ahí que la salvación a nivel cósmico se produzca en cada alma. Pues no solo la esencia misma de la persona sino la del propio universo es resultado de la ignorancia (de hecho, el cosmos es su sustanciación). Cada logro individual contribuirá a la restauración de esa divinidad deteriorada.

Los gnósticos comparten con los budistas la idea de que el conocimiento afecta tanto al conocedor como a lo conocido. Cada acto privado de conocimiento produce una transformación «objetiva». Una pasión negativa puede «exteriorizarse» en el duro mineral, mientras que los logros del espíritu individual pueden materializarse, literalmente, en luz para el mundo, en estrellas (de nuevo Egipto). Como en la mayoría de las tradiciones místicas, sujeto y objeto proyectan uno sobre otro una misma esencia. Y, al igual que en el budismo *theravāda*, los valentinianos rechazan los rituales mistéricos y los sacramentos. No es necesario celebrar los misterios porque estos son también una creación de la ignorancia. La gnosis interior no es un asunto del cuerpo, ni siquiera del alma (ambos obra del Demiurgo), sino del espíritu, del hombre interior, que será redimido mediante el conocimiento.

EL MITO DE SOPHIA

El error divino, en la gnosis egipcia, lo encarna la figura de Sophia. Como apunta Hans Jonas, se trata de un nombre paradójico dada la locura en la que va a sumirse[38]. La caída

de Sophia desde el orden divino hasta un orden de naturaleza inferior constituye el mito fundamental de los valentinianos. Junto con su posterior exilio culpable, es la causa de la creación del mundo, no solo del universo natural sino también del demiurgo que la lleva a cabo. Ya hemos mencionado que, en el mito de Valentino, la creación se produce a causa de una crisis de las alturas. Sophia inspira la compasión trágica de quien, extraviado, pretende regresar a su origen y encuentra dificultades para ello. La existencia misma de la oscuridad, que aquí no es un elemento primordial como en las cosmogonías iranias, se debe a un fracaso divino. Y es paradójicamente esa Sophia, esa «sabiduría», la que se convierte en el vehículo de dicho fracaso. He aquí el auténtico drama del alma. El sufrimiento de Sophia es consecuencia de la creatividad de su hijo, el demiurgo. El mundo es una proyección del temor y la desesperación de Sophia en su exilio.

El *Evangelio de la Verdad* recoge el relato. Sophia pretende lo imposible: conocer a Aquel del que ha surgido. Esa ignorancia sobre el Padre le produce angustia, por lo que decide salir del Pleroma. Y la angustia se transforma en densa niebla. A ella se debe la oscuridad del mundo, pues impide ver y propicia el error, el viaje errático por los diferentes ámbitos de la existencia. Al no tener raíces, el error se halla inmerso en la niebla. Cobra fuerza y elabora su propia materia en el Vacío, sin conocer la Verdad. Y en su creación intenta que la belleza sustituya a la inalcanzable Verdad. Por eso el mundo es Angustia, Nada y Olvido[39]. La gnosis pretende invertir esta situación contrarrestando la ignorancia divina primordial mediante un conocimiento que corrija aquello que se gestó antes de la creación. Ambición y orgullo no le faltan.

LOS ÚLTIMOS PAGANOS

Los nuevos platónicos

Bueno es ser uno y una es la bondad. La pregunta esencial es: ¿cómo cae la luz sobre mí? Y, después, ¿cómo la reflejo? Estas dos cuestiones sintetizan el enfoque de los platónicos, tanto de los nuevos como de los antiguos. La culminación del sistema platónico se produce ochocientos años después de la muerte del maestro con la figura de Proclo de Licia (412-485), llamado también «el Sucesor». Proclo es el último pagano. Con él se cierra una tradición intelectual de más de mil años. Algunos seguidores de Platón compartían la idea de que la filosofía platónica, dispersa en los diálogos y trufada de mitos, debía cristalizar en un sistema. Proclo se ocupó de erigirlo.

Vida de Proclo

Marino, discípulo suyo, narra su vida ejemplar. A diferencia de Plotino, Proclo era «hermoso de ver», de aspecto agradable y bella proporción. Desde su nacimiento gozó de una depurada sensibilidad en la vista y el oído («los sentidos que los dioses nos han otorgado para la filosofía y el bienestar»), de buena salud («que no es sino la justicia que hay en el alma, que mantiene sin discordias las partes del cuerpo») y de una considerable energía (ordenada por la templanza). Todo ello le permitía desempeñar una intensa actividad: impartir clases, elevar plegarias y escribir setecientas líneas al día. Tenía buena memoria y era generoso en el aprendizaje. Renunció a la hacienda de sus padres por amor a la filosofía, así como a toda cobardía, mezquindad o avaricia: aspiraba al conjunto de lo divino y lo humano. No suponía, como otros, que la muerte fuera terrible. Dedujo un sinfín de conocimientos admirables y «parecía no haber bebido antes de nacer de la copa del olvido».

Tras asistir en Licia a la escuela de un gramático, puso rumbo a Alejandría para estudiar leyes. Su memoria y pre-

disposición le dieron acceso al arte de la retórica. Recordaba palabra por palabra los tratados de Aristóteles y lo dicho en la asamblea. Un día, en sueños, la diosa Atenea lo exhortó a que fuera a la escuela de Atenas y se consagrara a la filosofía. Se embarcó para la Hélade con una escolta de oráculos, dioses y dáimones protectores. El sofista Nicolao, que también era licio, fue a recogerlo en el Pireo. De camino a casa de su anfitrión, Proclo se detuvo a descansar en el Socrateo, sin saber que allí se rendía culto al maestro de Platón. Nicolao consideró un buen presagio que por primera vez hubiera bebido agua ática en aquel lugar sagrado. Proclo ascendió luego a la Acrópolis para presentar sus respetos a Atenea. Cuando llegó a la cima, el portero estaba cerrando el recinto. Marino describe el episodio: «Era la hora del atardecer, la Luna brillaba por primera vez tras su conjunción con el Sol. Allí se encontraban Siriano y otros filósofos que, tras saludarlo, intentaron despachar al extranjero para venerar a solas a la diosa de la sabiduría. Proclo se desató allí las sandalias y, a la vista de todos, saludó a Atenea. Al verlo, Siriano pronunció la célebre frase de Platón a propósito de los grandes temperamentos: "Este, o será un gran bien, o lo contrario". Tales fueron los signos dados por los dioses al recién llegado».

Siriano lo conduce ante Plutarco. Este, pese a su avanzada edad, lee junto a Proclo el *Fedón* y *Acerca del alma.* Viendo la ambición del joven, lo insta a que ponga por escrito sus comentarios. Lo llama hijo y lo convierte en su huésped. Cuando observa que Proclo insiste en su vegetarianismo, le aconseja que no se abstenga por completo de comer carne, para que así su cuerpo pueda servir a las actividades de su alma. En menos de dos años, el joven estudia todos los tratados de Aristóteles. Siriano lo guía en la iniciación mistérica de Platón, haciendo que contemple los misterios divinos

del filósofo con los «ojos incontaminados del alma y la mirada inmaculada del intelecto». A los veintiocho años ya ha escrito un comentario al *Timeo* «elegante y lleno de ciencia».

Al no haber experimentado el matrimonio ni la paternidad, cuida con esmero de compañeros y amigos. Si alguno de ellos enferma, suplica a los dioses y convoca a los médicos. Ama sobre todo a Arquíades, con el que mantiene una amistad pitagórica. Para los pitagóricos, como para los budistas, la amistad era el fin último de la vida, de modo que todo lo encaminaban hacia ella. Practica la catarsis, pues contribuye a liberar el alma, y aspersiones y conjuros para alejar las desgracias, así como purificaciones caldeas y órficas. Celebra los plenilunios, mientras que las fiestas, lejos de convertirse en un pretexto para satisfacer los sentidos corporales, le brindan una excelente ocasión para el canto y la plegaria. Come poco y ayuna el último día de cada mes sin haber cenado la víspera. Refrena su ira y anima a recitar himnos y poemas órficos. Participa de los placeres del amor en la medida en que caben en la imaginación. Celebra cada año las fiestas en honor a Platón y Sócrates, y sus ojos resplandecen. En cierta ocasión un resplandor le aureola la cabeza. Ni siquiera cuando se entrega al sueño abandona la reflexión: recogido en su lecho, compone himnos o doctrinas que al alba pone por escrito. «Aquel hombre piadoso decía que el filósofo no debe servir a una sola ciudad, ni a las tradiciones de un único pueblo, sino ser hierofante del mundo entero».

El mago

Respecto a la magia, con motivo de la muerte de su maestro Siriano, que conocía los principios de la teología órfica y caldea, Proclo lee los estudios de Porfirio y Jámblico sobre los oráculos caldeos y órficos, y al parecer alcanza elevadas

visiones. Contempla aquel divino sueño durante cinco años y deja prolíficos comentarios sobre las rapsodias órficas. Practica las conjunciones y las plegarias de intercesión, se sirve de los discos divinos y las esferas mágicas. Aprende las invocaciones y los ritos de la hija de Plutarco. Purificado con las lustraciones caldeas, asiste a apariciones luminosas de Hécate. Libera el Ática de funestas sequías desatando aguaceros por medio de los movimientos oportunos de su disco mágico. Distribuye amuletos contra los seísmos y pronuncia versos sobre su propio destino. Se reconoce parte de la cadena de Hermes, que comprende a aquellos que han cultivado la filosofía en su grado más alto, y en sueños le parece estar poseído por el alma del pitagórico Nicómaco. En la vida de Proclo, tal y como la cuenta Marino, la filosofía no se distingue de la magia ni de la devoción. Las tres responden a un mismo impulso. Muere en el 124 del Imperio juliano (año 485) y su cuerpo recibe los honores fúnebres según las costumbres atenienses. Es enterrado en un nicho doble, junto a su maestro Siriano. En su tumba se graba un epigrama escrito por él mismo: «Yo, Proclo, nacido licio de estirpe, a quien Siriano educó aquí como sucesor de su enseñanza. Esta tumba común ha acogido los cuerpos de ambos, que un único lugar reciba también a nuestras almas».

Entre el mito y el razonamiento

Platón escribió unos diálogos que fascinaron durante siglos a sus lectores. Pero para quienes no habían escuchado la enseñanza de labios del maestro, su opinión quedaba velada. Platón se sirve en sus diálogos de toda una serie de narraciones memorables o fábulas. En la época de la sofística, la Atenas ilustrada en la que vivió Platón, estos relatos tradicionales, llamados *mythos*, contrastaban con el discurso

razonado o *logos*. De modo que el pensamiento platónico se erige sobre esa tensión entre el razonamiento y la fábula.

Los neoplatónicos ya no recurren a los mitos, aunque es evidente que Platón los consideraba útiles para la transmisión de la enseñanza. Se ha descrito el nacimiento de la filosofía griega como el paso del *mythos* al *logos*. Sin embargo, en lo que respecta al platonismo, ambas estrategias narrativas se encuentran en pie de igualdad. Platón combina su depurada dialéctica con el antiguo encanto del mito. Las hazañas de dioses y héroes revisten un carácter no solo paradigmático, sino también imaginativo y simbólico. Los mitos pertenecen a la memoria colectiva de la Hélade, de ahí su eficacia como medio para transmitir ideas. Los mitos, además, admiten diferentes variantes narrativas que enfatizan este o aquel aspecto según convenga. En muchas ocasiones el propio Platón, ajeno al supuesto conflicto entre *logos* y *mythos*, complementa uno con el otro. Esta disyuntiva se torna explícita en uno de los diálogos, el *Protágoras*, cuyo narrador duda entre un mito o un argumento razonado para transmitir su enseñanza. En cierto sentido, dicha actitud favorece el comentario, algo de lo que da fe la tradición neoplatónica.

Magia o contemplación

Entre la nómina de los neoplatónicos destacan su fundador Plotino, anterior a Proclo, y, dando un salto a la modernidad, George Santayana, que combina admirablemente platonismo y escepticismo[40]. Frente a la tétrica percepción gnóstica del universo, similar a la del mundo moderno —en la que la gradual evolución cósmica de lo simple a lo complejo culmina en una muerte térmica (todo se enfría, todo se aleja de todo)—, los platónicos fueron unos redomados optimistas. El Bien, como ya hemos dicho, constituye el origen del mundo. A partir de este principio supremo, llamado el

Uno (o Uno-Bien), se despliega la escala de los diferentes niveles de realidad. La tarea del filósofo consiste, primero, en reconocer esa vía jerárquica y, segundo, en ascenderla. Se trata de un camino de ida y vuelta. La ida, el descenso, es la creación misma, la evolución cósmica. La vuelta, el regreso al origen, es tarea del hombre de conocimiento. No está muy claro cómo se realiza ese «regreso», pero los neoplatónicos se debatieron entre dos grandes estrategias: la magia o la contemplación. A Plotino le bastaba con la contemplación, mientras que Jámblico y Proclo sostenían que la magia era inevitable, pues el alma carece de fuerzas suficientes para realizar la ascensión por sí sola. Proclo consideraba que el mundo natural constituye una perpetua plegaria, pero que además de la devoción hacía falta la *teúrgia*, palabra que etimológicamente significa 'acción sobre los dioses'. Hay que persuadir a los dioses para que eleven el alma.

Sin embargo, el alma no lo es todo. Es el principio unificador del cuerpo y el hatillo de las impresiones (visuales, táctiles y sonoras), pero por encima se encuentra la conciencia, eternamente establecida en el *noûs*. En el libro sexto de la primera *Enéada*, Plotino se refiere a una posible conexión con ese principio inmutable que al mismo tiempo nos sobrevuela y habita. Habla de la visión de la Gran Belleza, a la que no puede acercarse el ojo endeble, pues no verá nada por falta de energía o por estar cegado debido a la pasión: «El vidente debe aplicarse a la contemplación habiéndose hecho antes afín y parecido al objeto de la visión». Recuerda además la idea platónica según la cual el ojo no sería capaz de ver el Sol si no tuviera ya su naturaleza solar. Un alma tampoco puede contemplar la belleza si ella misma no se ha hecho bella. «Hágase pues todo deiforme y todo bello quien se disponga a contemplar a Dios y a la Belleza. Porque, en su subida, llegará primero a la Inteligencia, y allá sa-

brá que todas las formas son bellas y dirá que la Belleza es esto: las Ideas, fundándose en que todas las cosas son bellas por estas, por la progenie y sustancia de la Inteligencia. Mas a lo que está más allá de esta lo llamamos naturaleza del Bien, que tiene antepuesta la Belleza». Veremos un eco de todo esto en el período medieval, cuando hablemos de Dante y de los sufíes.

Plotino hizo de la vida mental, cuyo paisaje difumina los límites entre lo humano y lo divino, la esencia de la vida filosófica. Según Porfirio, alcanzó la unión mística en cuatro ocasiones. Plotino solo hace referencia a dos, advirtiendo que «si alguno lo ha visto, sabe lo que digo». El amor constituye la fuerza ascendente del retorno del alma a su fuente original. El filósofo estaba convencido de que era posible ascender gradualmente hacia la Belleza y el Bien, y que el contacto y la unión místicos estaban urdidos en la afinidad del intelecto con su objeto (que no es otro que él mismo). Para ello se requería, por un lado, poner coto a los apetitos y las pasiones, y, por el otro, purificar el alma para poder separarla del cuerpo. Ambos procesos preparan el encuentro verdadero, la visión de lo que el alma ha olvidado. Aquí Plotino se distancia de Platón, se vuelve más sensible, menos intelectual. Solo el enamorado podrá realizar esa «ascensión-retorno» y trascender el encuentro con lo Inteligible, aguijoneado por el efluvio del Bien.

Lo semejante conoce lo semejante, había dicho Platón. El alma se hace una con el objeto de su contemplación, es a un tiempo espectadora y espectáculo. Ese abrazo, ese hacerse uno con el Bien, constituye la experiencia suprema y el fin último de la vida del alma. Estamos a un nivel por encima del intelecto. Pues el Uno está más allá de la Inteligencia, de ahí la necesidad de la entrega completa, de «despojarse de

todo», incluso de lo intelectual, para coincidir con la entraña del cosmos.

Los herederos árabes

La Academia fundada por Platón se levantaba sobre un olivar consagrado a la diosa Atenea. La institución se dedicó durante siglos no solo al estudio de la filosofía, sino también al de las matemáticas, la teología, la retórica, la medicina y la astronomía. Destruida tras el saqueo de Atenas en el transcurso de la primera guerra de Mitrídates, fue refundada poco antes de la llegada de Proclo a la ciudad. En esa época, una vez que el emperador Constantino se hubo convertido al cristianismo, los nuevos platónicos vivieron momentos difíciles. A mediados del siglo IV ascendió al trono Juliano el Apóstata, que restauró el paganismo en la corte y se rodeó de platónicos. Atenas, económicamente insignificante para el Imperio romano, conservaba el prestigio y la gloria del pasado. No en vano Adriano había reconstruido la ciudad y Marco Aurelio había fundado cuatro cátedras de filosofía: platónica, aristotélica, estoica y epicúrea. En manos de Proclo, la Academia no solo fue un espacio consagrado a la filosofía, sino también para el culto, como en la Antigüedad. Tras su muerte, la importancia de la Academia declinó. Ocupó su cargo su discípulo Marino, al que después sustituyó Damascio, un pensador brillante que sería el último director de la Academia. Su reforma de la institución despertó el recelo de los cristianos. En el 529 el emperador Justiniano prohibió la enseñanza filosófica en Atenas; posteriormente cerró la Academia y confiscó sus propiedades. Damascio, junto con sus discípulos, buscó refugio en Persia. Allí fueron recibidos con hospitalidad, pero el grupo no encontró un clima adecuado para ejercer la filosofía. El tolerante emperador sasánida, que había simpatizado con los paganos, firmó un tratado con Justiniano para que los platónicos pu-

dieran regresar a sus hogares y vivir en libertad, sin verse obligados a renunciar a sus creencias[41].

Libro de las causas

Pese a todos estos reveses, la semilla de Proclo encontró el momento de florecer y dar su fruto. Una de sus obras, el *Libro de las causas* (glosa de una obra mayor, *Elementos de teología*), copiado por un escriba árabe y atribuido a Aristóteles, recibió en la Edad Media una enorme atención por parte de musulmanes y cristianos.

El planteamiento de Proclo es a la vez místico y racionalista. Da por sentado que este universo se erige sobre una serie limitada de principios, de los que debe deducirse lógicamente la respuesta a la pregunta de qué es el mundo. La lógica es un asunto interno del cosmos, no una mera herramienta humana de orientación. Esto quiere decir que cualquier categoría tiene una naturaleza metafísica y que tanto la ética como la epistemología deben derivarse de ella. Se aspira nada menos que a la totalidad del saber, para lo que Proclo crea un elaborado sistema, uno de los más complejos y fascinantes de la historia de la filosofía, solo comparable a los de Spinoza o Whitehead y que suscitó la admiración de Hegel. Quienes lo han contemplado en su totalidad hablan de una impresión holística a la que no es posible acceder mediante lo discursivo, que es sucesivo por naturaleza. No hay aquí «hilo conductor» (dialéctico, simbólico, icónico), sino una «impresión de totalidad». Proclo es un caso único de conjunción de lo místico-iniciático con lo conceptual. Asume que los propios dioses revelan, mediante la inspiración, sus poderes y su gracia. Para acceder a estos es necesaria una pedagogía del alma, una iniciación en los misterios. En este sentido, Proclo es el guía y hierofante (conocedor de nociones recónditas) de una tradición espiritual abrazada por su maestro Siriano y que le fue transmitida co-

mo discípulo. Una enseñanza eterna, que poco tiene que ver con el concepto moderno de tradición filosófica o literaria, pues se trata de una verdad que puede expresarse de diversas maneras, pero que en sí misma permanece inalterable y eterna. La filosofía de Proclo es conversión y ascenso hacia esa verdad suprema. Para acometer esa ascensión se precisa de la ayuda de los dioses, hay que sintonizar con ellos. Habrá que ver cuáles son los métodos para ganarse su afecto, para transformarse en receptáculo de lo divino. No basta el deseo de contemplar lo divino, hace falta seguir un camino secreto y afianzar una ética que facilite el «desprendimiento» del alma.

Lo hemos apuntado al principio de este capítulo: «Bueno es ser uno y una es la bondad». La Unidad no es «propiedad» del Supremo, sino una manera de estar y actuar; es el modo de ser de lo que está más allá del ser; no es un número, sino aquello que hace posible los números. De ahí que para los seres sea bueno ser el Uno. Se entiende ahora que Plotino identificara el Bien con la Unidad, de cuya tensión emana lo manifiesto. Ese Uno carece de nombre y de discurso, porque no es sucesivo y todo cuanto el ser humano es capaz de comprender tiene naturaleza discursiva. Esa Unidad carece de contenido, de forma y esencia, por ser el origen de todas las formas y esencias. De ella provienen todas las cosas sin que experimente mengua alguna. Permaneciendo incomprensible, produce lo comprensible. Y, aunque es incognoscible, existen algunas vías de aproximación. Una de ellas es la vía negativa, que si se lleva hasta sus últimas consecuencias implica la negación de sí misma.

7
LA IMAGINACIÓN MEDIEVAL

Tres grandes tradiciones de pensamiento confluyen en la imaginación medieval: la cristiana, la árabe y la judía. Tres visiones cuya influencia mutua es un maravilloso ejemplo de intercambio filosófico e intelectual. Es este un período de la historia especialmente efervescente para la imaginación creadora. Los sabios judíos buscan el conocimiento en las tradiciones árabes, que han conservado el legado de Aristóteles. Dante se inspira en los místicos del islam, y lo mismo hacen los cabalistas de León, Zaragoza y Barcelona. Todo ello ocurre en la península ibérica un par de siglos antes de que Fernando e Isabel unan los reinos de Castilla y Aragón.

AVERROES: LA IMAGINACIÓN CREADORA

Un hombre discreto

Ibn Rusd, conocido en el Occidente cristiano como Averroes (1126-1198), pertenece a ese grupo de filósofos, junto a Quintiliano, Séneca, Maimónides, Abulafia, Gabirol, Abentofail, Avempace o Ibn Arabí, a los que cierta idea de la identidad nacional ha negado carta de ciudadanía. Asomarse a la Córdoba del siglo XII supone acceder a una herencia que no es menos nuestra que la romana o la visigoda. Un ejercicio saludable en medio de la marea de neotribalismo nacionalista que barre el mundo desde América del Norte y Europa hasta la India y el mundo árabe.

Perteneciente a una dinastía de magistrados, hijo y nieto de fieles servidores del régimen almorávide, el joven Averroes se posicionó en favor de la revolución almohade pro-

cedente de África que terminó conquistando el sur de la península. Su rebeldía política seguía una agenda intelectual: extender la actividad filosófica más allá de las disciplinas árabes tradicionales. Los retratos que se han conservado lo muestran barbudo y con turbante (una pieza bereber que, como nuestras corbatas, era signo de seriedad y distinción), pero al parecer no se preocupaba mucho por su aspecto, ni siquiera cuando ocupó cargos públicos. Llevó una vida en absoluto romántica o novelesca. Sus biógrafos destacan su capacidad de trabajo: «Desde que tuvo uso de razón no abandonó la reflexión ni la lectura, salvo el día en que murió su padre y el de su boda». Averroes se casó y tuvo al menos dos hijos (el islam condena el celibato), pero no fue polígamo. De corta estatura, destacaba por la fortaleza de su espíritu y su carácter discreto. No aprovechó su lugar entre los príncipes para amasar una fortuna (la corrupción estaba a la orden del día) y carecía de la presunción y jactancia de los cortesanos. Sentía devoción por su tierra, su clima y sus habitantes, de la que decía: «Es más parecida a la tierra de los griegos que a Irak, donde se encuentran los tipos más equilibrados, que se reconocen por el color de la tez y la suavidad del cabello, raros en Arabia, donde se acostumbra a llamar blancos hasta a los pelirrojos. En Al-Ándalus los descendientes de árabes y bereberes han sido equilibrados con los naturales de esta tierra, y por ello se han multiplicado las ciencias entre aquellos». En Córdoba el agua del Guadalquivir era más clara que en Sevilla, así como su lana era más delicada y sus frutas más sabrosas; tanto el clima como la situación de Al-Ándalus lo convertían en un lugar idóneo para las actividades del espíritu. No tuvo inconveniente en mostrarse crítico con su propia etnia. Nunca le interesaron los orígenes míticos de los pueblos (pese al mito del Corán) y no creía que los árabes fueran un pueblo privilegiado. Su

inclinación hacia las ciencias se debía a los encuentros con otros pueblos, entre ellos los visigodos.

El comentarista

Averroes es recordado como comentador de Aristóteles. Como la mayoría de los filósofos islámicos de su tiempo, no sabía griego, pero aun así supo leer al Estagirita de un modo original. Elaboró una singular «filosofía de la imaginación» que fascinaría a Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia, los «averroístas latinos». Puso en juego ideas peligrosamente paganas que alimentarían los debates escolásticos y alcanzarían a Pico della Mirandola y Giordano Bruno: el mundo es eterno; el alma se compone de una parte individual, no eterna, y otra divina; todos los hombres comparten un mismo intelecto divino; la resurrección de los cuerpos no es posible. Todo ello debido a la ambigüedad con la que Aristóteles describió el alma. Una indefinición que hizo proliferar especulaciones y comentarios.

Formado como jurista, su gran pasión es la especulación filosófica, en la que se mueve con entera libertad, pero que al final de su vida lo llevará a caer en desgracia, víctima del fanatismo de ulemas y alfaquíes. Se le persigue públicamente, sufre el destierro (un par de años en Lucena) y sus obras son anatematizadas. Al parecer se le acusa de abandonar la religión, venerar el helenismo, afirmar que Venus es un dios, mofarse de una profecía que anuncia un cataclismo, mostrarse descortés con el soberano (al que llama «rey de los bereberes» en vez de «monarca universal»), de haber entablado amistad con el hermano del sultán. También tenía enemigos entre los hombres de ciencia. Combatió las inclinaciones neoplatónicas de Avicena y su rivalidad fue legendaria, lo que dio pie a la rocambolesca historia de un posible encuentro que nunca llegó a producirse.

En cuanto a su orientación filosófica, Averroes sigue la senda de Avempace (Ibn Bayyah). Este aragonés de la frontera norte, nacido en la taifa de Saraqusta, hijo de una humilde familia de plateros, se erigirá en visir del gobernador almorávide. Destaca en la música y en la botánica, y es un aristotélico empedernido. Hombre de temperamento, ensalzado y vituperado a partes iguales, dejó la mayoría de sus obras inconclusas. El avance de las tropas de Alfonso I el Batallador lo obliga a emigrar a Játiva, Almería y Orán. Muere en Fez, probablemente a causa de una berenjena envenenada.

Avempace es considerado el primer gran filósofo de Al-Ándalus, goza del reconocimiento de Maimónides y Abentofail, y su influencia llegará hasta Alberto Magno y Tomás de Aquino. Como ocurrirá más tarde con los pensadores del Renacimiento, sus intereses son múltiples: poesía, medicina, astronomía y matemáticas. Sin embargo, el meollo de su actividad lo constituirá la *falsafa*, que es como los árabes llaman a la filosofía de origen griego. Azote de los místicos, sostenía que había sustancias desprovistas de relación con la materia pero que el intelecto podía detectar. Defendió la posibilidad de una iluminación intelectual y la existencia de un lazo que permitiría al alma unirse con el intelecto agente, aquí abajo, en este mundo, para alcanzar la perfección. La hipótesis es simple: hay una parte de la mente que es divina, por lo que debe ejercer de nexo, de cordón umbilical, en la unión suprema. La persona individual ya no cuenta, pues el intelecto constituye una unidad de la que participan los individuos.

Estas ideas influirán decisivamente en el joven Averroes. También la presencia en la corte de Abentofail, enigmático personaje que firma una de las primeras grandes novelas de la historia de Europa, *El vivo, hijo del vigilante* (más conoci-

da como *El filósofo autodidacta*), precursora de *La vida es sueño* y *Robinson Crusoe*. Una obra que circuló en hebreo durante la Baja Edad Media y que encargará traducir Pico della Mirandola. Su protagonista crece solo en una isla desierta, donde asciende del conocimiento empírico al científico y de este al místico. Abentofail introdujo a Averroes en la corte almohade, presidida por un califa amigo de las ciencias y la filosofía que lo animó a que hiciera accesibles las ideas de Aristóteles.

Alma y entendimiento

Desde que inicia sus lecturas de Aristóteles gracias a las traducciones persas, la naturaleza de la mente será un tema recurrente en Averroes y acabará por convertirse en una obsesión. Llega a comentar hasta tres veces *Acerca del alma*, deteniéndose una y otra vez en un fragmento del libro tercero de apenas una docena de líneas. Objeto de múltiples interpretaciones, el interés que suscita este pasaje traspasará las fronteras de la cultura islámica. Los trabajos de Averroes, destruidos por sus enemigos árabes, serán conservados en caracteres hebreos y en traducciones latinas.

El clima en el que trabaja no es del todo propicio. Todavía resuenan las invectivas de Algacel contra los filósofos, a los que considera incapaces de demostrar que el alma es una sustancia espiritual, autosubsistente e incorpórea. Para refutar al teólogo persa, Averroes redacta una defensa de la filosofía. Admite, sin embargo, que «la cuestión del alma es oscura y que Dios solo ha otorgado el privilegio de penetrarla a sabios inquebrantables», y que su posible inmortalidad es «un problema demasiado sublime para el entendimiento». Una postura que anticipa la de Kant: hay filósofos «cuya fe no destruye su pensamiento y cuyo pensamiento no destruye su fe». Y entre los filósofos, el más grande fue Aristóte-

les, que dejó en el aire si el entendimiento era o no parte del alma.

El intelecto es capaz de recibir todos los conocimientos y ser potencialmente todas las cosas. En ese sentido, es una especie de «materia» (de ahí que Averroes diga del entendimiento potencial que es material). Pero, tras afirmar que es parte del alma, Aristóteles caracteriza el entendimiento como «impasible» (porque recibe todas las formas sin experimentar cambios), «simple» (o puro, por ser capaz de albergarlo todo) y «separado» del cuerpo (pues de otro modo se vería afectado por las transformaciones de este y su ulterior decadencia). Además, Aristóteles creía que en el universo físico había un «factor» que llevaba las cosas de la potencia al acto (una transición que también debía estar presente en el alma) y al que denominó *noûs poietikós*, traducido por 'entendimiento agente' o 'intelecto creativo' para distinguirlo del potencial (material), cuya naturaleza es receptiva. Lo que no aclaró es la relación entre ambos y dónde había que establecer sus límites. Esa indefinición fue objeto de controversia durante siglos.

La relación entre el cuerpo y el alma seguía siendo un asunto complejo (hoy lo llamamos el «problema mente/cuerpo»). Aristóteles había insistido en que los hombres se componían de cuerpo y alma y que ambos formaban una sustancia completa. El cuerpo natural solo tenía vida en potencia y el alma era la actualización de dicha potencia. Avicena postulaba una relación de causalidad entre potencia y acto, mientras que Averroes los consideraba correlativos (ninguno es causa del otro). Sin embargo, era necesario reconocer cierta prioridad: las diferencias en los cuerpos se deben a diferencias en las almas que los perfeccionan. Al contrario que el cuerpo, que es divisible en partes, el alma constituye una unidad. El cuerpo no se descompondrá

mientras el alma mantenga y potencie su unidad orgánica. El cuerpo debe su unidad al alma, y esta a Dios. El mundo en su totalidad es una unidad. Aunque tenga diversas partes, tiende a un solo acto. De ahí la potencia espiritual que en todo animal enlaza sus diferentes partes.

Si el entendimiento es una potencia divina, al participar de ella el hombre toca lo eterno. Por eso es un ser intermedio entre lo corruptible y lo imperecedero. El asunto crucial es si el alma es solo la forma del cuerpo o puede existir de un modo independiente. El enfoque de Aristóteles es naturalista (no quiere enredarse en la verborrea neoplatónica respecto al alma), pero muestra cierta ambigüedad en algunos aspectos decisivos. El *noûs* parece haberse emancipado del mundo natural, tener una actividad propia, independiente del cuerpo, mientras que las restantes actividades del alma sí dependen del cuerpo. Lo dirá en repetidas ocasiones: pese a la naturaleza mortal del hombre, el entendimiento es eterno y su vida es la mejor de todas: «Solo el entendimiento es divino y solo él viene de fuera». El alma es capaz de conocer los sujetos particulares precisamente porque en potencia es todos los seres, lo que subraya que el conocimiento genuino se produce siempre por simpatía.

Quizá nos aclare el asunto el modo en que los filósofos de la India abordaron el problema. El *sāṃkhya* deshace la ambigüedad. Frente a los dos elementos planteados por Aristóteles (el entendimiento y el alma: *noûs* y *psyché*), los filósofos indios proponen tres: por un lado, y como trasfondo de todo lo fenoménico, una conciencia original (*puruṣa*), estrictamente inmaterial; por otro, una inteligencia primera, en extremo sutil pero material (*buddhi*), de la que emana el tercer elemento, un «sentido del yo» (*ahaṃkāra*) muy parecido a la *psyché* griega. Desde esta perspectiva, el problema heleno estriba en haber fundido la conciencia y la inteligen-

cia en un solo concepto (*noûs*). En la India, como acabamos de ver, la inteligencia es material (pese a su gran sutileza), mientras que la conciencia es estrictamente inmaterial, exterior al mundo natural, carente de contenido y, por tanto, inmutable y eterna. La conciencia se recrea en la evolución cósmica (*prakṛti*), y ese magnetismo es el motor del mundo, el factor que transforma la potencia en acto. Esta puntualización es importante para entender la solución del *intelecto uno* que propone Averroes, de la que deriva una fascinante «teoría de la imaginación».

Hay aquí dos líneas de argumentación. Por un lado, Aristóteles define el alma como la forma o actualidad de un cuerpo. Por el otro, al considerar cuerpo y alma como elementos correlativos, abre la puerta a partes del alma que puedan separarse del cuerpo. Admite que el entendimiento «parece una clase distinta de alma», «capaz de existir al margen de otros poderes psíquicos». Averroes se suma a esta idea, lo que explica la impasibilidad del entendimiento si lo comparamos con la potencia imaginativa, cogitativa y memorística del alma. Justifica esa distinción afirmando que ninguna de estas facultades, como ninguno de los órganos de los sentidos, puede percibirse a sí misma. Solo el entendimiento tiene esa capacidad, lo que identifica el *noûs* con el «saberse ser» o la «conciencia de sí» (el *puruṣa*). Y puesto que dicho entendimiento-conciencia no se percibe con el cuerpo ni se debilita con los años, no puede formar parte del cuerpo.

La unidad del entendimiento

El prestigio del saber arábigo en Europa no fue en absoluto desdeñable. A partir de la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085, la ciudad se transforma en un importante punto de intercambio cultural. Los hijos de las grandes familias europeas estudian derecho en Bolonia, teología en

París y ciencias de la naturaleza en Toledo. Allí radica la famosa Escuela de Traductores inspirada en la Casa de la Sabiduría de Bagdad del califato abasí. Los abasíes dedicaron una gran cantidad de recursos a un centro de estudios humanísticos y científicos donde se conservaban y traducían textos persas, indios y griegos sobre matemáticas, astronomía, medicina, alquimia, zoología, geografía y cartografía. En sus anaqueles podían consultarse las obras de Pitágoras, Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Euclides, Plotino, de médicos indios como Caraka y de matemáticos como Āryabhaṭa y Brahmagupta. Era un centro del saber mundial en la ciudad más próspera y poblada de su tiempo. Avempace, Abentofail y Averroes, los grandes filósofos de Al-Ándalus, se servirían de todo este conocimiento, y a través de ellos se introduciría en el pensamiento europeo una doctrina que ya había sido barajada en Asia central: la unidad del entendimiento, parte de nuestra herencia oriental.

Esa doctrina viene a constatar que lo individual, el sujeto, es un asunto de la materia. Con la vida del intelecto, la más elevada, el hombre regresa al origen. Los diversos entendimientos (potencial o material, habitual y agente) no deben considerarse distintos, sino fases de un mismo proceso (su diferencia, se dirá, es de «nobleza»). Los averroístas latinos consideraban que el intelecto material era eterno y pertenecía a la especie, no al individuo. No formaba parte del alma humana, al contrario que la imaginación, que permitía unirse a él y acceder al conocimiento general y abstracto (fundamento de la lógica). Se trata pues de una sustancia separada que, como el Sol, se individualiza en cada cuerpo que ilumina. Hay una parte de nuestras mentes que se ocupa de contenidos inmateriales y eternamente válidos (el universal no existe fuera del entendimiento, de ahí que no sea pasajero ni esté sujeto a corrupción). Podríamos decir que tanto

Avicena como los neoplatónicos estiman que el conocimiento «desciende» (fluye de arriba abajo), mientras que Aristóteles y Averroes lo conciben como un ascenso. Sea como fuere, nos encontramos ante el ciclo esencial que ha marcado la historia del pensamiento filosófico, un proceso susceptible de ser entendido de un modo bidireccional. La experiencia se siente como inmanente, pero está entretejida por lo trascendente. Cualquier solución que no contemple ambos aspectos supone un reduccionismo más o menos confortable. Para Averroes, el individuo elabora los inteligibles a partir de la experiencia sensible (de abajo arriba), abstrayéndolos de la materia. Y lo que antes era pura potencialidad o disposición se convierte ahora en entendimiento activo. Pero cuando el cadí cordobés dice que el entendimiento agente funciona como la luz, que transforma los colores que se encuentran en potencia en la superficie de las cosas, parece que esté hablando Avicena.

En todo caso, subsiste la pregunta de si Averroes era averroísta, en el sentido en que lo fueron Sigerio de Brabante y otros averroístas latinos. Averroes ha pasado a la historia por afirmar que existe un único entendimiento para todas las almas y que no es una facultad del alma, sino algo distinto. Algunos estudiosos sostienen que es precipitado atribuir estas opiniones a Averroes y que el ulema se distanció de la idea de un entendimiento agente extrínseco a la persona para integrarlo en el alma humana. Desde esta perspectiva, Averroes defendió la eternidad de lo inteligible, no la participación de los hombres en un entendimiento único. Cada persona tiene su propio entendimiento, pero en la perfección intelectual los hombres pueden compartir el mismo inteligible (que es eterno y existe en acto fuera de la mente). Nuestro conocimiento de las cosas es idéntico al conocimiento de nuestra esencia. Pero la dificultad permanece, y

el estudio de las relaciones entre lo corpóreo y lo incorpóreo se convertirá para el cordobés en una obsesión. A fin de cuentas, mantuvo su confianza en la capacidad del hombre para unirse al entendimiento agente, lo que constituía la felicidad suprema. De un modo muy oriental, aseguró que en ese estado de contemplación el entendimiento se conoce a sí mismo a través de sí mismo, identificando dicho estado con el de la divinidad, de carácter permanente. Y que nosotros, seres finitos y limitados, «solo podemos alcanzarlo en breves espacios de tiempo, estando como estamos ligados a la materia y la potencialidad».

Naufragio y salvación

La caída en desgracia de Averroes coincidió con la decadencia de la cultura almohade y la degradación general de Al-Ándalus. Hacia el final de su vida, sus enemigos hicieron circular el rumor de que el califa había ordenado su muerte. Encargaron a un poeta de la corte que escribiera unas sátiras culpándolo de haber traicionado la religión. Una tarde de otoño, cuando se encontraba en la mezquita en compañía de su hijo, fue expulsado del templo mientras se celebraba la oración vespertina. Lo acusaron de plagio y de anteponer el juicio de la filosofía al del Corán. Entretanto, Al-Mansur, acosado por Alfonso de Castilla, libraba batallas en Extremadura, Plasencia, Talavera y Toledo.

El viejo ulema llevaba toda la vida enfrentándose a los mismos problemas que el rabino Maimónides y el dominico Tomás de Aquino. Hasta su muerte estuvo convencido de que la visión de Aristóteles era la que mejor daba cuenta de la realidad, de ahí que le interesara mucho más la metafísica que la astronomía («cuyo modelo se conforma al cálculo, no a la verdad») e intentara reconciliar la eternidad aristotélica con el creacionismo del Corán. También trató de hacer compatible la solicitud del Supremo Intelecto Agente hacia to-

dos los seres (que protegía a la especie, no al individuo) con el destino del alma tras la muerte. Hay problemas que nunca acaban de resolverse.

Si Averroes fracasó en su intento de conciliar lo irreconciliable, el paganismo aristotélico con el credo monoteísta (algo que sí lograría más tarde Tomás de Aquino), no fue por falta de genio, sino más bien por el clima espiritual que lo rodeaba. Los tiempos habían cambiado. El secretario del sultán redactó un decreto que condenaba a quienes se ocuparan de la filosofía, considerados peores que «las gentes del Libro» (judíos y cristianos). El que antaño había sido el más prestigioso alfaquí se vio obligado a exiliarse en Lucena, una pequeña ciudad cercana a Córdoba que albergaba una importante escuela rabínica y cuya población era mayoritariamente judía. Los almohades habían prohibido el culto de otras religiones, con el consiguiente declive de la ciudad. Ese acoso a la filosofía de los almohades provocó que Averroes no tuviera dentro del islam la misma repercusión que entre los judíos de Cataluña y Occitania y, posteriormente, entre los «averroístas latinos» de la Universidad de París.

Las campañas del califa llegaron hasta Guadalajara. Al-Mansur pasó parte del invierno en su castillo de Aznalfarache y a mediados de febrero regresó a Sevilla con su corte. Reorganizó las defensas y puso en orden los asuntos con León y Castilla antes de poner rumbo a Marrakech, donde cayó enfermo. Coronó a su hijo y se retiró de la vida pública, consagrándose a actos de piedad y a promulgar edictos contra los judíos. Acuciado por los remordimientos, el califa convocó a Averroes en Marrakech con el propósito de indultarlo. Allí moriría el filósofo en 1198. Sus restos fueron exhumados y trasladados a su amada Córdoba. Ibn Arabí vio montar el cadáver a lomos de una bestia de carga cuya

albarda tenía como contrapeso el conjunto de sus manuscritos.

Legado

La derrota de las Navas de Tolosa en 1212 supuso el final de la epopeya almohade y el inicio de la caída progresiva de sus plazas a manos de ejércitos cristianos. Solo subsistió el pequeño reino de Granada. Sin embargo, la cruzada intelectual no había hecho más que empezar. Doce años después de la muerte de Averroes en Marrakech, la Universidad de París prohíbe (por primera vez, pues no será la última) la enseñanza de Aristóteles. Tomás de Aquino todavía no ha nacido. En 1230 Guillermo de Auvernia cita al cordobés. Al cabo de quince años, Inocencio IV prohíbe leer a Aristóteles en Toulouse. En 1263 Alberto Magno acuña el término «averroísta». En aquella época estudia en París el que se erigirá en el más célebre de los averroístas latinos, Sigerio de Brabante. Nombrado *magister artium* en 1265, poco después lo cita la Inquisición. En 1277 el obispo Tempier condena 219 proposiciones, la mayoría de averroístas y aristotélicos radicales. En 1284 el escolástico es asesinado en la corte papal de Orvieto, adonde ha acudido a resolver su situación, por un amanuense supuestamente enloquecido. Al final de su tratado sobre la unidad del entendimiento, Brabante confiesa su ignorancia sobre estas cuestiones, no solo en cuanto a la opinión de Aristóteles (oscurecida por sus ambigüedades), sino también respecto a la postura racional. No obstante, cierra el texto con un elogio del estudio y la lectura, «pues vivir sin las letras es la muerte y la sepultura del hombre malvado». Poco después, Brabante reaparecerá en el paraíso de Dante, como quintaesencia de los filósofos, junto a Tomás de Aquino y Dionisio Areopagita.

La cuestión de fondo, la que preocupa a la Iglesia oficial, es la unidad del entendimiento. Sobre la eternidad del mun-

do, Aquino ofrece una solución parecida a la kantiana: no se puede dirimir mediante la razón, sino con la fe. Aristóteles había afirmado en su *Física* que no existían razones para que el mundo hubiera comenzado a ser, pues siempre había sido. Brabante sigue a Aristóteles al concebir un intelecto agente trascendente, inmaterial, eterno y uno (que no se multiplica por la multiplicación de los cuerpos), originado inmediatamente de la primera causa. Ese intelecto agente es el que hace posible el conocimiento humano, el que asegura el orden de las representaciones sensibles (*phantasmata*).

Aunque según el primer averroísmo el entendimiento agente era parte del alma, el segundo postula su unidad y separabilidad. Ya hemos visto que en ocasiones Aristóteles parecía separar la potencia intelectiva del alma de la vegetativa y sensitiva. En otras se aproximaba a Anaxágoras, que había concebido un *noûs* sin mezcla, desprovisto de cualquier tipo de naturaleza para poder recibirlas todas. Avicena mantendrá esa distinción entre el alma sensitiva y vegetativa y la angélica o divina. En ambos casos el *noûs* es algo que resuena en el alma, no que la constituye.

La unidad del entendimiento para todo el género humano (*monopsiquismo*), uno de los anatemas de la época, será rechazada por Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Este último objetó que ello implicaría hacer del hombre no el sujeto, sino el objeto del pensamiento (de nuevo una idea india). Con la querella sobre la unidad del entendimiento empieza a gestarse una idea esencial de la antropología europea que, en cierto sentido, supone el parteaguas entre Oriente y Occidente: frente al hombre que piensa, el pensado; frente al hombre que ve, el visto (iluminado); frente a la afirmación del individuo, la recepción afectiva de las formas. Occidente se configurará refutando a los averroístas. Tomás de Aquino hará de la sustancia humana el «lu-

gar» del pensamiento, marcando así el destino de la civilización en Europa. Una lógica de la inmanencia que desemboca en el «yo pienso» cartesiano, fundamento de la noesis occidental, de la fiscalización de las voces y del voluntarismo moderno (no solo puritano, también nietzscheano). Habrá disidencias (Spinoza, Leibniz, Berkeley), pero no serán del todo asimiladas ni comprendidas, por lo que no ejercerán una influencia significativa a este lado del mundo.

La propuesta averroísta se parece a la visión budista y a la psicología profunda. El intelecto no necesita de un sustrato que lo haga real, pues el universo y el hombre tienen una naturaleza mental. El *intelecto uno* deviene pensamiento «de alguien» en el mismo sentido que «de algo». Con la refutación del averroísmo, la mente dejó de ser teatro (o cueva de resonancia de antiguos ecos) para tornarse en voluntariosa fuente, personal e intransferible, de la sustancia del sujeto. Pero el teatro siempre regresa.

DANTE: LA IMAGINACIÓN CRISTIANA

Beatriz

Dante Alighieri fue uno de los más preclaros poetas y pensadores de la Edad Media. De niño quedó marcado por una muchacha llamada Beatriz y siempre se mantuvo fiel a esa ensoñación temprana. Dedicó su vida y obra a buscarla, en este mundo y en el de más allá. A la muerte de su amada, halló consuelo en la filosofía. Leyó a Boecio y a Cicerón; le costó entenderlos, pero acabó encontrando en ellos lo que ya había atisbado en sus ensueños. El propio Dante cuenta cómo se adentró en los círculos donde se enseñaba la filosofía verdadera y, en treinta meses, colmó su corazón.

Beatriz era una muchacha florentina que terminaría casándose con Simone de Bradi. Fue al mismo tiempo una persona real y un símbolo místico. En el juego entre lo literal y lo metafórico, Dante no elige, o mejor, se queda con

ambos. No hay aquí dilema alguno, no es necesario escoger entre la joven a la que Dante amó, mediante el fugaz cruce de miradas en un puñado de encuentros (posteriormente recreados en paseos y ensoñaciones, así como en los sonetos de la *Vita nuova*), y la figura que inspira y guía su viaje imaginal. El gozo es en ambos casos contemplativo. La biografía interior se proyecta aquí y en el más allá, y entre las terrazas del purgatorio y las plazas de Florencia no hay una distancia insalvable. Los placeres de la mesa o la alcoba no se oponen a los de la contemplación: son simple ruido y distracción. Como la prisa, la codicia o la malicia (que encierra a las almas en la montaña inversa del infierno), no hay en ellas perspectiva ni nada que contemplar. El deseo, ensimismado y ofuscado, ha perdido su alegría difusiva. El sueño de juventud no es causa de un efecto escatológico: ambos son aspectos de una misma realidad cuya entraña es la imaginación. Ciencia y experiencia son una misma cosa. Una síntesis imaginal. Como sugiere Erich Auerbach, Beatriz es a la vez santa cristiana y antigua sibila: como amada terrenal es un sueño de juventud (de contornos apenas reconocibles), mientras que como divinidad pertenece a una jerarquía celestial (de contornos precisos). En ningún caso hay huida del mundo o cielo platónico. Beatriz es dama de los trovadores y alegoría divina. La eternidad es ahora. No hay en su figura una distancia entre lo literal y lo metafórico, sino aspectos complementarios de una misma realidad. No hay ni siquiera dos planos, uno contaminado y otro puro, sino metamorfosis y transformación. El aroma de su persona, su admirable belleza, es trasunto de lo eterno. Los signos de la juventud, la alegría, el desprendimiento, la sensibilidad, se identifican con el origen, que se halla oculto en el rostro de cada cual: un orden personal transmutado en orden cósmico. «Eso eres tú», como decían los textos hindúes antiguos.

Lo que Dante ve en el último canto del «Paraíso» no es sino su propio rostro, la faz de lo humano recortada sobre el fondo de las estrellas. Un espectáculo móvil en su quietud.

Vita nuova

A pesar de los peligros que acechan a los güelfos blancos, la familia de Dante permanece en Florencia. Allí nace el poeta, que desde muy temprano revela los signos de una gloria futura. En mayo de 1274 ve por primera vez a Beatriz Portinari. Era por aquel entonces una niña de ocho años, mientras que él contaba nueve. La muchacha «no parecía hija de mortal», lo que induce a Dante a pronunciar la célebre frase: «He aquí una divinidad más fuerte que yo que viene a dominarme»[42]. Vuelve a verla nueve años después de la citada aparición, cuando ya se ejercita como poeta. Un amor primero que no se extingue con la muerte de la joven en 1290. Como Orfeo, Dante traspasa el umbral de la muerte para emprender una expedición por el trasmundo cuyo motivo es Beatriz. Un viaje que él cree realizar por propia voluntad, cuando es ella quien lo llama y atrae.

Los poetas del *dolce stil nuovo* se comprometen a ser «vasallos de Amor». Entre ellos se encuentra Cavalcanti, que convierte a su amada en una diosa, mientras que Dante hace de Beatriz un arquetipo. Su fidelidad no se limita a la vigilia, sino que alcanza los sueños y las visiones y se proyecta más allá de la muerte. El amante abraza todas las virtudes y busca una perfección espiritual que, además de ennoblecer a amante y amada, abre la vía hacia la Luz de luces. Hay aquí el aroma oriental: lo esencial no es la reciprocidad de sentimientos, sino la liberación.

Sin la historia de amor que registran las páginas de la *Vita nuova* no se puede entender la *Comedia*. La obra no se reduce a una educación sentimental; también es un diario que registra vicisitudes espirituales. Se abre y se cierra con una

visión, cuya atmósfera de carácter fantástico desarrollará Dante en la *Comedia.* El encuentro casual con la amada, el cruce de las miradas, las ensoñaciones en la soledad de la alcoba no son tanto episodios biográficos como etapas de un camino espiritual. No solo el amor se adueña del alma del poeta, sino que hay una fuerza onírica que guía su camino. Cuando muere el padre de Beatriz, se le aparece en sueños su dama muerta, rumbo al cielo, acompañada de un séquito de ángeles mientras las tinieblas cubren la tierra. La *Vita nuova* concluye con una glorificación de la amada en la que se funden poesía y mística.

La hora de ese primer saludo es la nona, el número de Beatriz. Es la primera vez que sus palabras se dirigen a ella. El *dulce saludo* lo embriaga y se aparta de la gente. Corre a retirarse en su estancia y, pensando en ella, tiene un agradable sueño. Una nubecilla de fuego flota en la habitación. En su interior aparece un varón de aspecto terrible, congraciado consigo mismo, que habla de cosas que él apenas entiende. En uno de sus brazos advierte la presencia de una figura durmiente y desnuda, arropada con un paño de color sangre. Reconoce en ella a su amada. El varón sostiene entre las manos algo que arde eternamente y parece decirle: «Mira tu corazón». Luego despierta a la joven y le da de comer lo que en su mano arde. Su alegría deviene en llanto y, gimiendo, estrecha a la mujer entre sus brazos. El poeta ve como se lleva a la dama hacia el cielo, y entonces despierta angustiado.

Como ya ha aprendido de los trovadores el arte de las palabras rimadas, compone un soneto sobre la visión: «Amor me parecía alegre y tenía en su mano mi corazón, y en sus brazos llevaba a mi dama, que dormía cubierta con un paño. Después la despertó, y del corazón ardiente ella con humildad comía temerosa: luego yo lo vi marchar llorando». Des-

de entonces se deja gobernar por Amor y piensa en la dama continuamente. Su cuerpo se debilita hasta el punto de que a sus amigos les desagrada verlo.

Cuando ella aparece haciendo realidad la esperanza del saludo, al poeta no le queda ningún enemigo. Una llama de piedad le hace perdonar a todo aquel que lo haya ofendido. «Y si alguien entonces me hubiese preguntado cualquier cosa, mi respuesta habría sido solamente "Amor", con el rostro vestido de humildad. [...] Y si alguien hubiera querido conocer a Amor, lo podría haber hecho mirando el temblor de mis ojos». Al principio su felicidad reside en el mero saludo, le basta con el cruce de sus miradas, pero posteriormente sobreviene el dolor. Se marcha a un lugar solitario para humedecer el suelo con sus lágrimas. Se aísla en sus aposentos, donde se adormece llorando como un niño al que acabaran de azotar. A mitad del sueño tiene otra visión: un joven de ropas blanquísimas mira hacia donde él yace acostado. Llamándolo entre suspiros, pronuncia estas palabras: «Hijo mío, ha llegado el momento de abandonar los simulacros». Le parece que llora piadosamente y que aguarda una palabra suya. Entonces Dante le pregunta: «Señor de la nobleza, ¿por qué lloras?». Y él le responde: «Yo soy como el centro de un círculo, del que equidistan todas las partes de la circunferencia. Tú, sin embargo, no eres tal centro». Y enseguida le comunica su encargo: «Quiero que escribas algunas palabras en rima en las que hables de la fuerza que yo tengo sobre ti por ella, y de cómo tú fuiste suyo inmediatamente desde tu infancia». Tras decir estas palabras, el espectro desaparece y el sueño se quiebra.

Como la *Comedia*, la *Vita nuova* es un encargo onírico y una revelación. Esta segunda visión ocurre en la novena hora del día. Poco después escribe una balada: «Balada, quiero que tú busques a Amor, y con él te presentes a mi dama, pa-

ra que mi disculpa tú le cantes». Tras el hecho extraordinario, comienzan a acuciarlo y tentarlo muchos y diversos pensamientos, como: «Es bueno el señorío de Amor, que aparta la atención de todas las cosas viles». O: «No es bueno el señorío de Amor, ya que cuanta más fe tiene en él su vasallo, por más graves y dolorosas circunstancias ha de pasar».

Cuando unas damas preguntan al poeta en qué reside su felicidad, les responde: «En las palabras que alaban a mi dama». Así emprende su viaje: «Yendo por un camino a lo largo del cual fluía un río claro, me vino un deseo grande de escribir». Pero piensa que no es conveniente hablar solo de Beatriz, sino de lo femenino. Lo cual no significa dirigirse a todas las damas, «sino solo a aquellas que son gentiles y no simplemente hembras». Dante canta a la nobleza de un mundo divino: «Amor y noble corazón son la misma cosa. [...] Naturaleza los hace cuando está enamorada. Amor es su señor y el corazón su casa. Y entonces aparece la belleza en una discreta dama».

Le sobreviene una dolorosa enfermedad que lo deja postrado durante nueve días. Le asalta el presentimiento de la muerte de Beatriz y se angustia. Se le aparecen los rostros de unas mujeres desgreñadas que le dicen: «Tú también morirás». Pierde la noción del tiempo y del lugar. El sol se oscurece, los pájaros caen muertos, la tierra tiembla. Maravillado y asustado por su fantasía, ve a un amigo que viene a decirle: «¿Todavía no lo sabes? Tu admirable dama ha dejado este mundo». Entonces rompe a llorar embargado por la piedad e imagina una multitud de ángeles que cantan gloriosamente. Y le parece ir a ver el cuerpo que había albergado a aquella santa y nobilísima alma. «En esta imaginación, me invadió tanta humildad por haberla visto que yo llamaba a la Muerte y le decía: Dulcísima muerte, ven a mí, y no

seas descortés... ven a mí ahora, que mucho te deseo, pues ya llevo tu color».

Al cabo, habiéndose recuperado un poco, se propone escribir sobre lo ocurrido. Y entonces tiene el tercer sueño de este libro onírico. Sentado en cierto lugar, siente un temblor en el corazón, como si estuviera en presencia de Beatriz. Tiene una visión de Amor, que parece venir de donde se encuentra su dama y le dice: «Piensa en bendecir el día en que yo te tomé, debes hacerlo». Y el poeta, con el corazón colmado de alegría, ve acercarse a una bella y conocida dama, llamada Juana, seguida de la admirable Beatriz. Pasan junto a él una detrás de la otra. Al término de la visión, recupera la capacidad de reír.

El día que se cumple un año de su partida lo pasa dibujando ángeles en unas tablillas. Verá de nuevo a Beatriz, con aquel vestido de color rojo sangre de la primera vez. Y escribe: «Los ojos tengo vencidos, y no se atreven a mirar a quien los mira». Una última visión lo persuade para que no hable más de su dama hasta que pueda tratar de ella más dignamente. «Y me esfuerzo cuanto puedo por conseguirlo, como en verdad sabe ella. Así, si quiere Aquel por quien todas las cosas viven que mi vida dure algunos años, espero decir de ella lo que nunca fue dicho de ninguna». Y en este punto aventura su profecía: «Quiera el señor de la cortesía que mi alma pueda ir a ver la gloria de su dama, la cual contempla el rostro del eterno Bienaventurado». Ha visto pasar unos peregrinos, y él mismo se convertirá en peregrino para partir en busca de Beatriz. Pero para contemplarla de nuevo deberá purificarse, lo que exige un descenso a los infiernos con el fin de ver cara a cara la atadura de la codicia y el odio. Solo así podrá alcanzar «la esfera que más amplia gira» y la Luz de luces.

Inferno

La tesis es simple: el infierno existe, pero es un lugar de paso. Cualquiera que haya conocido de cerca las enfermedades mentales lo sabe. La vida no es tanto una carrera de obstáculos como un campo de minas. Avanzamos rodeados de pozos. El budismo planteó la cuestión en los siguientes términos: ¿hay seres que por su ceguera y terquedad están privados para siempre de la experiencia del despertar? Dicho de otro modo: ¿hay pozos inexpugnables o existencias irremediablemente oscuras? ¿Tiene este universo seres a los que nadie podrá rescatar, o por el contrario siempre hay una oportunidad, por nimia que sea? Lo que para la imaginación era un infierno es, desde esta perspectiva, un tránsito purificador que lava el alma para que adopte las vestiduras de lo divino. Hay que afinar la sensibilidad. Uno se convierte en lo que mira. No todas las naturalezas pueden ver a Dios, pues verlo y crearlo podrían ser la misma cosa. Tal es el secreto de la participación.

Leibniz describe el infierno como una mezcla agradable de agua y fuego, como una especie de baño maría purificador. Los teólogos cristianos lo justifican remitiendo a 2 Macabeos 12, 45, donde se habla de la hermosa recompensa que aguarda a los creyentes que se acuestan en la muerte, así como de la costumbre de ofrecer sacrificios de expiación por los difuntos para que queden libres de sus pecados. Se trata de una costumbre judía que aparece en casi todas las culturas de la Antigüedad. También en Daniel 12, 10 se habla de que «muchos serán purificados, emblanquecidos y refinados; los impíos procederán impíamente, y ninguno de los impíos comprenderá, pero los entendidos comprenderán».

El purgatorio es una invención de la Iglesia de Roma. Fue declarado dogma en el Concilio de Florencia (siglo XV), pero ni los judíos ni los protestantes lo admiten. El rechazo de

estos últimos es fundacional: la Reforma protestante se inició precisamente con la denuncia de Lutero contra la venta de indulgencias. Los reformados sostienen que las referencias bíblicas a un estado de purgación solo se encuentran en los libros deuterocanónicos, que, a diferencia de Agustín de Hipona, no aceptan como canónicos. Pablo de Tarso se muestra firme sobre el asunto: «Un día se verá el trabajo de cada uno [...] y todo será aprobado por el fuego. Si lo que has construido resiste al fuego, saldrás del paso, pero si la obra se convierte en cenizas, el hacedor tendrá que pagar: se salvará pero no sin pasar por el fuego» (1 Corintios 3, 13-15).

En el islam existen estados intermedios en los que el alma espera el Juicio Final. Las almas que van al infierno pueden experimentar allí la purificación y alcanzar el cielo, lo que permite deducir que el infierno de los musulmanes se asemeja al purgatorio de los católicos. Existe también el Araf, un alto muro o barrera ante el que aguardan quienes han conseguido escapar del infierno pero no han sido autorizados aún a entrar en el cielo. En ese lugar fronterizo se encuentran asimismo las almas de los inocentes, como los niños o los locos, incapaces de distinguir el bien del mal (Corán 7, 44).

Decía Platón que los seres se transforman unos en otros según ganen en inteligencia o estupidez. Un hombre podía convertirse en planta por pura pereza. A esa metamorfosis Dante añade el amor. Y concibe el infierno como ese lugar o estado de ánimo donde no cabe la acción transformadora del amor (como actitud, pues como sentimiento también puede ser infernal): un invierno eterno. El paraíso, su opuesto, es la armonía de inteligencia y amor. Por la montaña inversa del Averno desciende Dante, guiado por Virgilio, hasta el noveno círculo (como hemos visto, el número de

Beatriz), itinerario ineludible para llegar hasta su difunta amada. Un viaje al interior que es también un viaje de transformación.

Todo esto no era nuevo en la época del florentino. Existían precedentes antiguos del viaje a través de los mundos: el vuelo chamánico, el viaje de Ulises al país de los cimerios, el descenso de Orfeo a los infiernos o las incursiones de los sabios budistas en los abismos. Como región simbólica, el infierno era una etapa del camino espiritual y el emblema de cierto grado de iniciación, lo que emparenta a Dante con la cábala hebraica y el misticismo sufí. Esta hermandad va mucho más allá si consideramos que la *Comedia*, la gran joya del Medioevo cristiano, es una variación de ciertas leyendas islámicas. Lo demostró hace ya casi un siglo el estudioso español Asín Palacios, que cotejó el sacro poema con los hadices y con la escatología musulmana, concretamente con el viaje nocturno o *isrá* en el que Mahoma visita las mansiones infernales. Lo más sorprendente es que la arquitectura infernal de Dante resulta ser un trasunto de la de Ibn Arabí, lo cual confirma la procedencia oriental de unos relatos que se creían de origen celta. Dante, al que todo el mundo (incluso él mismo) consideraba aristotélico y tomista, era más bien neoplatónico e islámico. Pero ello no impide que Dante hubiera podido pertenecer a la orden de los templarios, pues está bien documentada la conexión entre el hermetismo y las órdenes de caballería, siempre proactivas en los intercambios con Oriente.

Conforme descienden, más firme es la atadura de las sombras que los poetas encuentran a su paso. En los primeros círculos se purgan los pecados de incontinencia, los más comprensibles para la justicia divina (lujuria, gula, avaricia), mientras que en las profundidades se castiga la bestialidad y la malicia, a los violentos contra sí mismos, contra el próji-

mo o contra Dios. Los codiciosos de lo terrenal están boca abajo, no pueden alzar la mirada a las estrellas; los suicidas se transforman en árboles; los aduladores están recubiertos de heces; los adivinos tienen la cabeza vuelta hacia la espalda, sombras que quieren llorar y no pueden. Cada cual es hijo de sus actos y es transmutado por ellos. Hay una escena que no cede en horror ante ninguna otra: en el segundo recinto del noveno círculo, donde un gélido lago aprisiona el alma de los traidores, el conde Ugolino roe con furor el cráneo del arzobispo Ruggieri, que lo encerró en vida en un torreón y lo dejó morir de hambre junto a sus hijos. El odio fabrica desgraciados, que de esta forma renuevan su dolor.

Toda la cultura europea está impregnada por la *Comedia*, por las emociones que evoca, por su intensidad y exactitud. Borges recomendaba olvidarse de la erudición y atenerse al relato. Poco importan las querellas entre güelfos y gibelinos, la batalla de Montaperti, las alusiones míticas o escolásticas. La poesía nació de la épica, y la épica es narrativa. De ahí que, si se desconoce el toscano medieval, sea preferible leerla en prosa (en verso castellano resulta agotadora). De este modo es posible seguir el hilo mágico de un relato que destaca por una inteligencia oriental. El proceso iniciático de Dante (el de cualquier hombre) reproduce el cosmogónico, idea recurrente en el vedismo y el neoplatonismo. Realizar las posibilidades del ser así lo exige. «¿No veis que somos larvas para formar la mariposa angélica que a Dios mira de frente?», dice Dante evocando a Ovidio y anticipándose a Kafka. El hombre está destinado a la metamorfosis, y estas son regresivas o evolutivas. Unos se convierten en planta o mineral; otros, como Beatriz, en ángel. El espíritu tiene una vocación ascensional, pero para cumplirla debe aligerarse. Los hombres, nacidos de la carne, no son sino

gusanos, pero gusanos que lo divino puede transmutar en ángeles.

Paradiso

En los cantos anteriores, «Infierno» y «Purgatorio», Dante ha invocado la ayuda de las musas; ahora que se dirige al paraíso, invoca al mismo Apolo. Verá tales cosas que será incapaz de referirlas, pues «la inteligencia, al acercarse al fin de sus deseos, profundiza tanto que la memoria no puede volver atrás». La lámpara del mundo se presenta a los mortales por diferentes aberturas, y el viajero entra en el paraíso por la que le ofrece el equinoccio de primavera. Dante ve a Beatriz vuelta hacia el lado izquierdo, mirando al Sol con tanta fijeza como jamás lo ha observado águila alguna. La acción de Beatriz, «penetrando por mis ojos en mi imaginación, originó la mía y fijé mis ojos en el Sol». Imitando a su amada, dirige su mirada al Sol. Su luminosidad no le hace daño y le parece que «un nuevo día se une al día».

«Oh Amor, que mueves el cielo, me elevaste con tu luz. Los cielos rotan por el deseo que tienen de poseerte». Pero las palabras no bastan para expresar el acto de alcanzar un grado superior de la naturaleza que nos ha sido dada. Beatriz, que ve esa perplejidad en el interior de Dante, calma su excitado ánimo: «Tú mismo te alucinas con tus falsas ideas terrenales». Sigue una breve instrucción de Beatriz en la que recuerda algunas verdades pitagóricas. Todas las cosas guardan un orden entre sí, el cual hace que el Universo se asemeje a Dios, que permanece inmóvil en su centro mientras todo gira alrededor suyo. En ese orden armónico, todas las cosas tienen una tendencia natural: el fuego, a subir; las funciones vitales, a animar; la Tierra, a compactar; el hombre, a lo divino. Pero esto no excluye la libertad en aquellos dotados de entendimiento y voluntad. Aunque el fuego tien-

de naturalmente a subir, a veces cae, como ocurre con el relámpago de la nube. Esa es la distracción del pecado.

«Beatriz miraba hacia arriba, y yo la miraba a ella». Contemplando a Beatriz, Dante se transforma casi en un dios para poder entrar en el paraíso. La innata sed de lo divino hace que se trasladen tan veloces como el mismo cielo. La Sabiduría (Minerva) los impulsa, la Poesía (Apolo) dirige el timón, la Revelación (las nuevas musas: el cristianismo) los orienta. Recorre acompañado de Beatriz los nueve círculos del paraíso, empezando por el primero, el de la Luna, que es el más remoto de los grados de beatitud, donde la felicidad de cada uno es proporcional a su capacidad de sentirla. Hasta que, por último, alcanzan el noveno cielo. Allí se encuentra el Primer Móvil, que es un punto luminoso, indivisible e inmaterial, alrededor del cual se mueven nueve círculos concéntricos de coros angélicos. Beatriz le explica que la creación de los ángeles no se produjo para acrecentar el bien, sino para que la sustancia creada tomase conciencia de sí. Fue un acto espontáneo y gratuito del Primer Amor. No olvida pronunciar entonces un breve elogio de la percepción: los ángeles no aprehenden las esencias abstrayéndolas de los objetos sensibles. Por eso no tienen memoria, «porque lo ven todo en presente al ver Dios».

Una luz en forma de río (la gracia), del que saltan chispas luminosas (los ángeles), discurre por un prado cubierto de flores. Cuando Dante se inclina sobre la corriente, esta se transforma en un círculo de luz y los ángeles forman una inmensa flor, la cándida rosa de los bienaventurados. Beatriz se aparta del poeta y junto a él aparece un venerable anciano. Es Bernardo de Claraval (1090-1153), símbolo de la contemplación y el amor a María. El santo guiará a Dante en el último tramo del recorrido, donde necesitará una gracia especial, la de María. Tras una plegaria de agradecimien-

to a Beatriz, por haberlo conducido de la esclavitud a la liberación, se vuelve para contemplar el trono de la Reina, cuya luz sobrepasa a la de todos los bienaventurados. «Las almas tienen el rostro de llama viva, las alas de oro y lo restante de tal blancura que no hay nieve que pueda comparársele». Bernardo, como antes Beatriz, infunde ardor en su mirada: «Contempla ahora la faz que más se asemeja a la de Cristo, la de su Madre, pues solo su resplandor podrá disponerte a que contemples directamente a su Hijo».

Para que Dante pueda contemplar directamente al Supremo, necesita una gracia especial cuya mediadora es María. Llegamos a la cumbre de la experiencia mística del peregrino. Desea transmitir algo de lo que ha sentido ante la Luz de luces, pero lo inefable de esta le impide expresarlo. Busca la impresión que ha dejado en su ánimo, pero se ve incapaz de reconstruirla y narrarla. Sin embargo, tiene la certeza de que era serena, exquisita, delicada, ya que «aún destila en su corazón la dulzura que le causó». Mientras escribe, todo se desliza y fluye sin obstáculos, «como nieve que se deshila al sol». Sus ojos no fueron contrarios o adversos al rayo que los atravesó. El observador se hace trasparente y a través de él brilla una luz que de otro modo sería bloqueada. La gracia le permite adentrar su mirada en la luz eterna y ver, en el fondo de la esencia divina, unida con los vínculos del amor, toda la variedad del mundo natural y espiritual. Y lo que en el mundo parece disperso y deshojado, allí es un libro perfectamente encuadernado.

Dante, convertido en pura luz del entendimiento, ve desvanecerse sus fantasías conforme se acerca al fin de todo anhelo: «Bernardo, sonriéndome, me indicaba que mirase hacia arriba, porque mi vista, adquiriendo más y más pureza y claridad, penetraba gradualmente en la alta luz que tiene en Sí misma la verdad. Desde aquel instante, lo que vi

excede todo lenguaje y la memoria se rinde a tanta grandeza. Como el que ve soñando y después del sueño conserva impresa la sensación que ha recibido, sin que le quede otra cosa en la mente, así estoy yo ahora, pues casi se está desvaneciendo del todo mi visión, aunque aún destila en mi pecho la dulzura que nació de ella».

Ante la Luz de luces, soporta la intensidad del vivo rayo. En la profunda y clara sustancia de la alta luz, contempla como todo cuanto hay en el universo se mantiene ligado con los vínculos del amor. Ve la forma universal de este nudo y, recordándolo, se siente poseído por la mayor alegría. No es posible consentir en separarse de esa Luz, porque el bien está por entero en ella. Contempla «un único semblante» (la Unidad del Ser, su orden, su origen, su razón) y su vista se enriquece y perfecciona mientras mira. Y conforme cambia la mirada, cambia lo que ve. En la Luz eterna se le aparecen tres círculos de colores. Gracias al relámpago, por un instante cree atisbar «dentro del círculo, con su propio color, representada nuestra efigie». Dante ve un rostro, la propia semblanza humana, su propio rostro transfigurado. El derramamiento de gracia hace que el poeta comprenda y sacie su sed de amor: «Golpeada fue mi mente de un fulgor que colmó la avidez mía». Y su inteligencia, amor y voluntad son admitidos en esa rueda que gira, se hacen uno con el amor divino que mueve las esferas: «Aquí faltó la fuerza a mi elevada fantasía, pero ya eran movidos mis deseos y mi voluntad, como rueda cuyos radios giran igualmente, por el Amor que mueve al Sol y a todas las estrellas».

8

LA CÁBALA

> Esa premisa (que fue la que asumieron los cabalistas) hace de la Escritura un texto absoluto, donde la colaboración del azar es calculable en cero. La sola concepción de ese documento es un prodigio superior a cuantos registran sus páginas. Un libro impenetrable a la contingencia, un mecanismo de infinitos propósitos, de variaciones infalibles, de revelaciones que acechan, de superposiciones de luz. ¿Cómo no interrogarlo hasta lo absurdo, hasta lo prolijo numérico, según hizo la cábala?
>
> J. L. Borges

EL LENGUAJE DEL MUNDO

La cábala es una tradición de pensamiento de origen hebreo que utiliza diferentes métodos para extraer sentidos ocultos de la Torá, el libro sagrado de los judíos, que se corresponde con los cinco primeros libros de la Biblia. Mediante sus propios métodos de lectura, los cabalistas pretenden explicar la relación que existe entre lo eterno y lo pasajero, entre lo inmutable y el cambio; o, dicho en términos de la propia tradición, entre un ser infinito, inmutable y oculto, y el mundo que ha creado, donde todo es perecedero y finito. El presupuesto básico es sencillo: todos los secretos del mundo se encuentran cifrados en esa colección de textos, y la tarea del cabalista consiste en desentrañarlos mediante su incesante lectura.

Para el cabalista, la creación del mundo se produjo mediante la emisión de voces o de letras. En el *Séfer Yetzirá* o *Libro de la creación* se dice que el Dios de Israel creó el universo sirviéndose de diez números cardinales y veintidós le-

tras del alfabeto hebreo que dibujó, combinó, permutó y grabó en todo lo que es y todo lo que será. Esa idea es mucho más moderna de lo que parece. Galileo afirmó que la naturaleza habla el lenguaje de las matemáticas. Pensemos también en los átomos o las partículas. Las letras mencionadas en el *Séfer Yetzirá* no podían ser representaciones de algo que ya existía, sino que fueron los moldes con los que se fabricaron los componentes del mundo. En la cábala, la combinación de letras (como la de moléculas en una probeta o la de partículas en un acelerador) engendra la realidad, no la refleja o representa. La realidad que se busca no solo es desconocida, sino que en términos estrictos no existe y se crea mediante la permutación y el silabeo de las letras. Curiosamente, la tradición más arcana y la más moderna coinciden en su planteamiento. Las permutaciones de estos elementos se utilizan para realizar «descubrimientos» o para diseñar posibles «escenarios» y ver qué ocurre en ellos. De nuestra imaginación, así como de nuestras experiencias personales o de la formación que hayamos recibido, dependerá que veamos algo o no. Estas restricciones harán las veces de filtro y seleccionarán o rechazarán las diferentes combinaciones como significativas o absurdas. La limpieza de datos es un factor ineludible en todo el trabajo del conocimiento. Tanto el cabalista como el científico desempeñan la función de filtro, en correspondencia con la tribu filosóficaen la que se hayan educado.

La cábala, como forma temprana del misticismo judío, surgió en tierras de Castilla y Aragón y en la Provenza en el siglo XIII (aunque sus proponentes la remontan mucho más atrás), y experimentará un renacimiento en la Palestina del siglo XVI con la figura de Isaac Luria. En la cábala peninsular se distinguen dos corrientes de pensamiento: la primera tiene como punto de partida el misterioso *Zohar* o *Libro del es-*

plendor, escrito por Moisés de León entre 1280 y 1286; la segunda se debe a Abraham Abulafia, nacido en Zaragoza en 1240.

LIBRO DEL ESPLENDOR

A finales del siglo XIII, tras las sangrientas cruzadas, Palestina está de nuevo en manos de los musulmanes. Ramon Llull acaba de fundar, en la sierra de Tramontana de Mallorca, sobre un acantilado poblado de olivos, una escuela para la enseñanza del árabe, la lengua de la filosofía. Mientras tanto, en el corazón del reino de Castilla se redacta una obra que se convertirá en el texto más importante del misticismo judío, el *Zohar*. Un libro que eclipsará a sus contemporáneos y que en la literatura rabínica alcanzará el mismo nivel que la Torá o el Talmud. Además, es junto con *El filósofo autodidacta*, del granadino Abentofail, una de las primeras novelas gestadas en nuestro territorio. Ambas se aventuran en la imaginación interior y preparan el camino para la primera gran novela moderna, el *Quijote*. Las tres constituyen viajes de dentro afuera que desencadenan una transformación del mundo.

Lo primero que sorprende del *Zohar* es que sus cinco volúmenes estén escritos en arameo, lengua semítica de la tierra de Siria (Aram). El arameo se hablaba en la Galilea del siglo I y seguramente fue el idioma de Jesús de Nazaret. En la Castilla medieval solo los rabinos conocían esa lengua, en la que estaba escrito el Talmud de Babilonia, texto fundamental en la educación hebrea. Uno de esos rabinos era Moisés de León, nacido en el reino de León, donde el provechoso comercio en torno a la ruta de los peregrinos que marchaban hacia Santiago de Compostela y el carácter «ahorrador y prudente de sus habitantes» (como reseña un geógrafo árabe) habían enriquecido la región. Sabemos muy poco de la vida de este rabino, pero parece que enseguida se

interesó por la filosofía, pues se conserva el recibo con el que a los veinticuatro años pagó una copia de la *Guía de los perplejos* de Maimónides. Moisés de León se estableció en Guadalajara para posteriormente llevar una vida errante en busca de los maestros de la cábala. Conoció en Gerona al anciano Nahmánides y pasó sus últimos años en Ávila. Murió en Arévalo, cuando se dirigía a la corte de Valladolid.

¿Por qué utilizar el arameo, una lengua que nadie hablaba? La razón es simple: era un modo de hacer pasar textos nuevos por antiguos. El propio Moisés de León afirma basarse en manuscritos de un antiguo sabio, Simeón Ben Yojai, del siglo II, época en la que se sitúa la historia. Ben Yojai recorre, junto a su hijo y discípulos, una Palestina imaginaria. La narración (de más de dos mil páginas) es prolífica en detalles, artificiosa y solemne (debido en parte al carácter arcaico del arameo, que el autor no domina). Contiene cuentos, leyendas y enseñanzas a propósito de algún episodio de la Torá, aunque no se aprecia un orden en los comentarios, que parecen dispuestos al azar. Hay escenas socráticas, en las que el maestro congrega a sus discípulos para revelarles los misterios divinos; estos entran en trance extático y, en un dramático final, tres de ellos abandonan el mundo. Otra asamblea describe la muerte del maestro y su visión interior durante la oración: los Siete palacios de luz (las Siete moradas) que visita el iniciado después de la muerte. Se advierten ciertos efectos escénicos y filosóficos, así como un vocabulario neoplatónico que no existía en los tiempos de Ben Yojai.

Moisés de León fue un avezado lector, dotado de excelente memoria y erudición. Conocía los comentarios antiguos y medievales de la Biblia y el Talmud, además de la literatura cabalista de su tiempo, aunque no la mencione, sobre todo la de la escuela de Gerona (Azriel y Nahmánides) y *El jardín*

de las nueces de Joseph Gikatilla. Como otros cabalistas, juega al despiste trufando el texto de falsas citas, referencias ambiguas y libros imaginarios. Y como otros místicos, interpreta las fuentes canónicas con la libertad del artista y es negligente con la referencia precisa. Combina intuiciones ingenuas con otras de gran profundidad. Evita la fiscalización de las voces, prefiere no distinguir la creación propia de la cita, entretejiendo su texto con frases entresacadas de las Escrituras, aunque con frecuencia la única fuente es su propia imaginación[43].

El *Zohar* alcanzó una popularidad sin parangón en la cábala peninsular. Su tono arcaico y solemne fue una de las claves del éxito. Fiel a la tradición devocional, basa el comentario bíblico en la ficción pedagógica, en el diálogo entre maestro y discípulo. Como apunta Gershom Scholem: «Dios abandona su reposo autosuficiente y despierta a una vida misteriosa, siendo los misterios de la creación los reflejos de esa vida divina»[44]. El objetivo del *Zohar* es ahondar en esos enigmas.

LO OCULTO Y LO MANIFIESTO

La idea fundamental de la cábala es que la creación es una de las formas de lo divino, pero no la única: hay otra que permanece oculta. Profundizar en la creación es impregnarse de sus misterios, pues lo que llamamos «mundo natural» es producto de los sucesivos soplos divinos (denominados «emanaciones» por los neoplatónicos), a los que el cabalista se refiere con el nombre técnico de *sefirot* (palabra que originalmente significaba 'cifra', pero que se entiende mejor como 'esfera').

Para decirlo de un modo más claro, en Dios hay dos actitudes. Una es tímida y no se muestra, correspondiente al dios oculto o *En-sof*. La otra sí se manifiesta y es lo que llamamos «naturaleza» o «universo». Dicha manifestación se

organiza mediante las *sefirot*, esferas concéntricas alrededor de un centro oculto. Así pues, el trasfondo de lo que conocemos como «universo» es el dios oculto, la forma más recóndita de la divinidad, que carece de cualidades y atributos. El *En-sof*, que literalmente significa 'infinito', es absolutamente imperceptible e inalcanzable. Pero el entendimiento puede acceder a su manifestación en las diversas «esferas» o *sefirot*. Sin embargo, ambos forman un único mundo, algo que el *Zohar* explica recurriendo al símil del carbón y la llama: el carbón puede existir sin la llama, cuando su poder latente no se manifiesta; por el contrario, la llama, la manifestación, no puede existir sin el carbón. La luz de las *sefirot* revela la naturaleza oscura del *En-sof*.

Las diez *sefirot* son cualidades morales e intelectuales: Suprema Corona, Sabiduría, Inteligencia, Amor, Juicio, Compasión, Paciencia, Majestad, Fundamento y Comunidad. Constituyen el ropaje con el que la divinidad emerge de su morada oculta. Son un vestido de luz y, al mismo tiempo, los «rostros del Rey», los diez «ámbitos» por los que discurre la vida divina. Mantienen entre sí una relación dinámica, ascienden y descienden, interactúan, se iluminan mutuamente. Del mismo modo que hay días en que uno se levanta especialmente sensible con la justicia, o compasivo, así ocurre con la vida divina, que es la del universo en su conjunto, un cosmos vivo y, en cierto sentido, temperamental. Eso no quiere decir que se altere la jerarquía, pero hay fases, períodos y épocas en las que unas esferas dominan sobre otras. Al contrario que en el mecanicismo moderno, el tiempo no es neutro sino cualitativo. Como en Hegel, hay un «espíritu de los tiempos», comparable a las eras cósmicas de la India antigua o a las distintas épocas pretéritas que describen muchas mitologías. De ahí la guerra y la paz en la trayectoria de los pueblos, fenómenos históricos que reflejan las fluc-

tuaciones de la vida divina. El cabalista no solo aspira a percibir esos «estados de ánimo», sino también a promoverlos o, si es necesario, a combatirlos.

Estas diez «esferas» tienen algo del *Ars Magna* de Ramon Llull. Pero no buscan establecer un lenguaje formal y combinatorio que permita superar la barrera de los idiomas y lograr el entendimiento entre judíos, cristianos y musulmanes. La cábala no pretende crear una lengua universal porque ya dispone del hebreo, que es la lengua sagrada de lo divino. La cábala no es universal; prefiere el recogimiento y la intimidad del mito local y de la historia del pueblo judío. Es un arte ensimismado.

Aunque se presente como algo exclusivo de una nación, la cábala hereda el simbolismo de gnósticos y neoplatónicos. Las «esferas» forman un árbol, el árbol de la vida, que es la manifestación del poder divino que se despliega a lo largo y ancho de la creación. La raíz de ese árbol, el *En-sof*, resulta incognoscible. Es la raíz oculta de todas las raíces, la savia oculta del árbol universal. Pero la cábala se aleja de los neoplatónicos en otros aspectos. Las «esferas» no son los peldaños de la escala que asciende hacia el Uno, sino las diferentes fases o etapas de la vida divina que marcan el ritmo de la historia. Todo ese proceso, manifiesto e inmanifiesto, se desarrolla *en* Dios. Y, simultáneamente, permite al hombre percibir aspectos de lo divino. En su emanación continua, algo perteneciente a la divinidad cobra vida y atraviesa el caparazón cerrado de su ser oculto. El optimismo del cabalista es manifiesto: para él, es posible percibir ese poder creador divino, sentir su impulso. De hecho, eso (o, como diría el laicismo moderno, la «evolución transformadora del mundo natural») es lo único que podemos percibir.

En la cábala, a diferencia de lo que ocurre en las concepciones modernas, la evolución no se manifiesta mediante las mutaciones aleatorias de la selección natural, sino mediante las diez *sefirot*, cada una de ellas con una infinita variedad de matices. Estos no se buscan en los restos fósiles de especies desaparecidas, sino en los versículos de la Torá, donde se hallan encriptados. Leer el libro sagrado es seguir el rastro de las transformaciones de la vida divina (esencialmente creativa).

La imaginación del cabalista no encuentra límites en esa indagación. Cada palabra e incluso cada letra del libro sagrado puede ser objeto de estudio y especulación, símbolo de un complejísimo mundo que nunca podrá comprenderse por entero, pero que es necesario interpretar incesantemente (a eso hemos venido al mundo). La vida interior depende, entre otras cosas, de ese esfuerzo interpretativo. El cabalista vive entre líneas, pero al pie de la letra.

Siguiendo a los exégetas cristianos y musulmanes, el *Zohar* reconoce cuatro niveles de interpretación: literal, homilético, alegórico y místico. Más tarde, los cabalistas de Safed dirán que la Torá admite tantas lecturas como almas tiene el pueblo de Israel. Los ataques contra ese simbolismo desaforado (y en cierto sentido anárquico) no se harán esperar desde la propia ortodoxia judía (lo mismo ocurrirá en el islam con el sufismo). El temperamento del cabalista, esencialmente creativo, pasa rápido sobre el sentido literal para ponerse a disposición (al acecho) del místico. Esa actitud ante el texto sagrado se convierte en el centro de su vida emocional. Y, en su entusiasmo, se distancia del dogma de la literalidad y de los aspectos legales de las Escrituras.

LO FEMENINO Y LA NADA

Puesto que el ser divino no pude ser expresado en sí, sino solo mediante sus símbolos, se dice que el dios oculto es a

las esferas lo que el alma al cuerpo. Aquí es necesario introducir un nuevo concepto, la «radiación divina» (*shejiná*), que representa el elemento femenino y es una de las claves de la erótica del cabalista. Es el poder radiante que mora en el interior de los seres y está presente en toda la creación. Su omnipresencia tiende a despersonalizar lo divino, lo que aproxima la doctrina del *Zohar* al panteísmo. Pues es precisamente en ese estado femenino donde lo divino toca más de cerca la experiencia humana. La radiación divina (o el eterno femenino) se asocia a la devoción. El hombre es una síntesis de todas las fuerzas espirituales, de todas las esferas que participan en la creación. La importancia de la devoción descansa en que esa radiación, ese elemento femenino y luminoso, solo revela sus secretos a quienes se aproximan a ella con veneración.

La creación es algo que ocurre *en* Dios. No hay lugar aquí para la indiferencia o la distancia trascendente. El cabalista entiende la creación de la nada al modo oriental. «Nada puede surgir de la nada»; por tanto, la única solución lógica al problema es que esa nada anterior a la creación sea también Dios. Todo el proceso, el antes y el después, ocurre *en* Dios, y la creación se ve entonces como una especie de «crisis» del *En-sof*, que pasa del reposo autocontenido, del abismo de la nada, a su manifestación visible. La creación resulta de la voluntad divina de abandonar el reposo absoluto. De ahí que la primera «esfera», la Suprema Corona, se identifique con la nada mística. Scholem ilumina filológicamente la cuestión (de un modo casi budista) al señalar que la palabra hebrea que significa 'nada' (*ain*) tiene las mismas consonantes que la que significa 'yo' (*aní*). Cualquier novedad que se produzca en el mundo natural, en cualquier brote o nacimiento, reproduce el *gesto* original, la transición de la

oscuridad a la luz, del abismo de la nada a la manifestación visible.

Para ilustrar el surgimiento del abismo de la nada, el *Zohar* recurre a una imagen pitagórica, la del punto matemático, cuyo movimiento crea la línea y la superficie; y también a una metáfora de la teología cristiana, la del punto sin dimensiones como centro de una esfera. En consonancia con el optimismo platónico, ese punto primordial se identifica con la Sabiduría (*Hojmá*). A partir de esta se inicia la construcción del cosmos. La siguiente «esfera» lo convierte en un «palacio» donde es posible «distinguir» las cosas; esta inteligencia es el «sujeto eterno», el «qué» de cada pregunta. De nuevo una idea india: Dios como sujeto que experimenta la evolución del mundo. Esa inteligencia cósmica se encuentra en todas las cosas, pero todavía no se ha producido la escisión entre sujeto y objeto. Las cosas permanecen en el intelecto divino, que las contempla en sí mismo. De ahí brotarán las siete esferas restantes: los siete días de la creación[45].

En ocasiones, esa nada se asocia con la pobreza, que adquiere, como en el cristianismo o el budismo, un valor religioso. En la época del *Zohar*, la orden mendicante de los franciscanos, fundada en 1209, empieza a influir en la cultura popular de la península. Llega a identificarse al pobre con el místico y el devoto, que constituyen la verdadera corte de Dios. A la radiación divina se le atribuye la cualidad de la pobreza, o quizá sería mejor decir del «desprendimiento». Pero la renuncia a la sexualidad nunca tendrá el prestigio del que goza en otras tradiciones. Para la tradición judía, el soltero es una persona incompleta. El mandamiento de «creced y multiplicaos» se encuentra profundamente arraigado en la tradición. Hay un sentido místico en el matrimo-

nio, símbolo de la unión del dios oculto con la radiación visible.

LA FRACTURA DIVINA

En el origen, la vida del Creador latía sin impedimentos ni máscaras en todas las cosas. Todo era espiritual. Pero la caída empeoró las cosas y forzó la retirada de la divinidad a la trastienda de la existencia, destruyendo la relación inmediata entre el hombre y Dios. Ese trágico episodio afectó a la vida de Dios en su creación. La tarea del cabalista consiste en restaurar esa condición original.

Algo salió mal al principio. La fractura original impide la unión continua del dios oculto con la radiación divina. La comunidad de los sabios hebreos tiene como fin restaurar ese vínculo perdido y restablecer la armonía primera. Entonces Dios volverá a ser el Uno. Dice el *Zohar*: «Los pecadores del mundo hacen que Él no sea uno». La enmienda del error original, designada por el término hebreo *ticún* (literalmente, 'corrección'), define el puesto y la misión del hombre en el cosmos. La actividad humana influye en la celeste como los frutos en las raíces del árbol. La razón es simple: todo lo creado está enraizado en lo alto. Ese es el árbol de la vida, invertido, con las raíces en el cielo y los frutos en la tierra (un símbolo que aparece asimismo en las *upaniṣad*).

En el *Zohar* se afirma que el iniciado crea mediante su devoción un lazo que une la Torá visible con la Torá oculta (*En-sof*). Tal es el sentido profundo de la vida religiosa: volver a atar lo que quedó desatado (*re-ligare*). De ahí que para muchos cabalistas la genuina unión mística (*debecut*) no sea un «hecho extraordinario», ni siquiera un estado alterado de conciencia o un «rapto extático», sino una experiencia cotidiana, un modo de estar en el mundo.

LOS SIETE PALACIOS

El *Zohar* contiene pasajes sublimes y otros hiperbólicos. La muerte de Simón Ben Yojai rodeado de sus discípulos es uno de los momentos culminantes. Tras un extenso discurso sobre lo visible y lo invisible, se prende un cordón de fuego que rodea el lecho del maestro. De su boca brotan palabras que aclaran (o multiplican) los antiguos misterios: las Siete puertas y los Siete palacios, donde se preserva la radiación divina (sin la cual no habría presencia de Dios en el mundo) y se mantiene el vínculo entre los mundos superiores y los inferiores.

Cada uno de los Siete palacios se encuentra encerrado dentro del anterior y, paradójicamente, cuanto más profundo es, mayores son sus dimensiones y más grande es el interior respecto al exterior. Cada uno alberga su propio infierno, de modo que en su interior los abismos no pierden el contacto con lo divino. El recorrido por los palacios merece un escrutinio detallado que no podemos ofrecer aquí, pero basta asociarlo con el *Libro egipcio de los muertos*, las moradas de Santa Teresa o el viaje de Dante.

El más recóndito de todos los palacios, el séptimo, carece de imágenes y de formas. No es posible imaginárselo, por lo que se asemeja a los ámbitos inmateriales del cosmos budista o al mundo platónico de las Ideas. Contiene la Fuente de la vida, que vierte sus bendiciones sobre todo lo creado; el Enigma de los enigmas, el Santo de los santos, que las almas se afanan por alcanzar, y, en su más íntimo retiro, el Punto oculto.

Tras concluir su descripción de los Siete palacios, Ben Yojai guardó silencio. Alrededor de su lecho la luz comenzó a languidecer. Un estremecimiento recorrió sus huesos y los discípulos comprendieron que contemplaba el último infierno, donde la perversidad es inaudita y mortificante el remordimiento. Pero no todo era oscuridad; atisbó también

destellos de luz divina que penetraban en los abismos, llevando esperanza a los condenados: «Sabed que los palacios son *pensamientos vistos a través de velos*; suprimid la mente, y desaparecerán. Todo lo que existe en el mundo superior es *luz del pensamiento*. Levantad una cortina, y toda la materia os parecerá inmaterial. Levantad la siguiente, y parecerá todavía más sutil y espiritual. Y a medida que se levantan los velos somos trasportados a planos más inmateriales y etéreos». La voz del maestro se apagó y aumentó la luz en la estancia. El miedo se apoderó de los discípulos, nadie se atrevía a levantar los ojos para mirarlo. Durante todo el día las llamas habían rodeado la cama, pero entonces la luz desapareció de repente. Todos pudieron comprobar que el alma santa había abandonado este mundo. Se encontraba recostado sobre su lado derecho y una leve sonrisa se dibujaba en su rostro. Cuando hubieron sacado el ataúd, este se elevó y emprendió el vuelo precedido por una llama.

LA REALIDAD DEL MAL

El problema del mal es una de las cuestiones más acuciantes de la cábala, que no se da por satisfecha con las explicaciones de la filosofía: el mal como falta de esencia, como factor necesario para el logro de un bien, como prerrequisito del libre albedrío. En el mal hay una fuerza y un peligro reales, está ahí y resulta imperativo erradicarlo. El *Zohar* reafirma el poder *aislante* del mal, que, al contrario que el amor, aparta y separa, impone una distancia corrosiva con el resto de la creación. El mal es incapacidad creativa, falta de imaginación que deviene en cárcel. Al entregarse uno al mal, corre el riesgo de quedarse fuera de la unicidad que enlaza todas las cosas. En este sentido, es un acto de apostasía contra la creación y el régimen global del todo, contra la armonía universal propiciada por la emanación de las potencias divinas.

La presencia del mal exige la justicia divina: «La cólera de Dios está simbolizada por su mano izquierda, mientras que la misericordia o el amor por la derecha. La primera, la cólera, no se puede manifestar sin involucrar la otra, la misericordia o el amor. La ira de Dios, que se manifiesta en el juicio severo, se encuentra atemperada por su misericordia, y cuando deja de estarlo y estalla, se desprende completamente de Dios y se transforma en el mal radical, en el tenebroso mundo de Satanás»[46]. El mal surge cuando la categoría de la justicia se erige en un absoluto. El mal es el principio oscuro y negativo de la cólera de Dios. Es, por utilizar una metáfora de la cábala, la corteza (necesaria) que se desprende del árbol cósmico. Tiene reservado un lugar en el universo, pero en sí mismo, como la corteza del árbol, está muerto y es solo un residuo del proceso vital, que cobra vida únicamente cuando un rayo de luz divina lo ilumina. El mal está entretejido en la urdimbre del mundo, mejor dicho, en la existencia de Dios, y se concibe como una especie de desecho del proceso orgánico de la vida oculta. Es consecuencia de considerar a Dios un organismo vivo. «Así como el árbol no puede vivir sin su corteza, o el cuerpo humano sin verter sangre impura, así todo lo demoníaco tiene su raíz en el misterio de Dios».

EL DESTINO DEL ALMA

Para el *Zohar*, como para los gnósticos, el alma es una chispa de la vida divina. Sin embargo, la obra de Moisés de León asume también algunas concepciones del alma de Maimónides y de la filosofía árabe (que preservó el legado de Aristóteles). Los aristotélicos distinguen tres facultades en el alma (vegetativa, animal y racional), frente a los platónicos, que sostienen que se trata de entidades distintas. El *Zohar* conserva la distinción entre esos tres agentes, que llama «vida» (*néfesh*), «espíritu» (*rúaj*) y «alma» (*neshamá*).

La fuerza intuitiva del alma es capaz de conocer los secretos del universo por afinidad, por ser una chispa de la vida divina.

Sobre el origen y el destino del alma, se afirma su preexistencia desde el comienzo mismo de la creación. Incluso se llega a decir que las almas, ocultas en la idea de Dios, presentaban ya su forma particular y una individualidad plena antes del despliegue de la creación. Todas estuvieron en el seno de la eternidad, y su paso del ámbito de las esferas al paraíso es consecuencia de la unión mística del Rey o Dios con la radiación divina. Antes de descender al cuerpo humano, el alma promete ante la divinidad completar su misión sobre la Tierra. Con sus acciones, teje la prenda que traerá de vuelta tras la muerte. Las almas de los pecadores regresan desnudas o con su vestimenta hecha jirones y son purificadas por una corriente de fuego. Pero el proceso no acaba ahí. La cábala tiene un aire oriental, algo que corrobora la doctrina de la transmigración (*guilgul*). La transmigración, que convive con las purificaciones infernales, constituye uno de los modos de retribución divina. Esta doctrina podría proceder de los cátaros, cuyo movimiento religioso era el más influyente en la Provenza en la época en que surgió la cábala. Una cruzada sangrienta acabó con la herejía cátara, que suponía un retorno al maniqueísmo y abogaba por la metempsicosis como explicación para el destino del alma.

En conclusión, el *Zohar* dio respuesta a unas necesidades profundamente arraigadas en el pueblo judío. Como afirma Scholem, su gran logro fue integrar eficazmente las tradiciones neoplatónicas, paganas y orientales en el marco del monoteísmo hebreo. La cábala reactivó la idea de que Dios, el universo y el alma no solo no pueden llevar vidas separadas, sino que el destino de Dios y el de los hombres se ha-

llan indisolublemente unidos y que esa dependencia, llámese amor o gravedad, concierne a ambas partes.

ABRAHAM ABULAFIA

El reino de Aragón

Tras la descomposición del califato andalusí, la taifa de Zaragoza vivió una época de esplendor con la anexión de las taifas de Tortosa y Denia y el sometimiento de la de Valencia. Su influencia crecerá cuando en 1118, con la ayuda de nobles occitanos y cruzados francos, Alfonso I el Batallador recupere la ciudad para los cristianos. Zaragoza se erige en capital del nuevo reino de Aragón y, posteriormente, en sede de la Corona. La población judía y musulmana se traslada extramuros mientras el núcleo urbano es repoblado por los francos. La anexión a la corona del marquesado de Provenza, tras el matrimonio de Ramón Berenguer III con Dulce de Provenza, resultará decisiva para la cábala. Arranca entonces la fiebre expansiva de la corona de Aragón, que conquista los reinos de Mallorca, Valencia, Sicilia, Córcega, Cerdeña y Nápoles. Abulafia nace en Zaragoza el mismo año que Pedro III el Grande en Valencia. Hijo de Jaime I el Conquistador y de su segunda esposa, Violante de Hungría, el noble sucederá a su padre en 1276 como rey de Aragón, Valencia, Barcelona y Sicilia. Todo ello permitirá a Abulafia viajar por Europa sin salir prácticamente de su reino.

Vida de un peregrino

Siendo todavía un niño, Abraham Abulafia es llevado a Tudela, donde su anciano padre lo instruye en la Biblia hebrea y el Talmud hasta su muerte. Esta marca el inicio de los viajes del joven Abraham. En 1260 parte en dirección a Akko, al norte de Palestina, que los cruzados llamaban San Juan de Acre. Allí ha vivido Berenguela de Navarra, natural de Tudela, reina de Inglaterra, duquesa de Normandía y condesa de Anjou, mientras su esposo, Ricardo Corazón de

León, lucha contra los sarracenos. Estamos al final del período de las cruzadas y Acre es la última posesión cristiana en Tierra Santa. Mongoles y mamelucos asedian la ciudad y los cruzados que defienden el puerto fortificado impiden el paso a Abulafia. Busca el Sambiaton, un río mítico en cuyas orillas vivían las diez tribus perdidas de Israel. Según la leyenda, su impetuoso caudal arrastraba más piedras que agua durante seis días de la semana, descansando el séptimo para honrar al Creador. Frustrada su expedición, regresa a Europa a través de Grecia, donde se detiene y estudia a Maimónides. Insatisfecho, viaja de vuelta a su tierra, concretamente a Barcelona. Allí se integra en el círculo del cabalista Baruj Togarmi, un chantre que lo inicia en los significados ocultos del *Séfer Yetzirá*. Por aquel entonces es ya un joven de carácter, intelectualmente muy capaz y un poco arrogante. Escribe mucho, se rodea de discípulos a los que contagia su entusiasmo y emprende la «Cábala de los Nombres». Las letras de los nombres sagrados se convierten en objeto de técnicas contemplativas que desarrolla de un modo muy particular. Las letras del alfabeto, los numerales y los puntos vocálicos se tornan elementos esenciales de la vida mental de Abulafia. Las combinaciones y permutaciones adquieren un poder luminoso, especialmente en el caso de los nombres divinos y las consonantes del Tetragrámaton (YHVH). Esas prácticas le permiten adentrarse en algunos enigmas de la creación. Él mismo se encargará de difundir sus métodos entre cabalistas de Castilla como Moisés de Burgos y Joseph Gikatilla.

En Barcelona tiene una visión: «Apareció ante mí el Señor del Todo y me reveló su secreto». Espoleado por esa epifanía, dirige sus pasos a Roma con el propósito de tener una audiencia con el papa Nicolás III. El viaje adquiere para él un sentido mesiánico. En una disputa acaecida en Barce-

lona, Nahmánides había afirmado que, una vez llegado el final de los tiempos, el Mesías se dirigirá al soberano que somete a los judíos y por orden divina le exhortará: «Libera a mi pueblo para que me sirva». Y eso es precisamente lo que se propone hacer Abulafia.

El mesianismo de Abulafia tiene tres niveles de significado: metafísico, político y antropológico. El primero es aristotélico y lo hereda de Maimónides: el Mesías es una fuerza cósmica (el Intelecto Agente), responsable de las transformaciones del mundo. El segundo es histórico y político: el Mesías liberará a su pueblo de la opresión del tirano. Y el tercero es la fuerza interior que redime y proyecta el alma hacia sus facultades superiores. La fuerza cósmica, la política y la interior responden a una misma fuerza espiritual que, en los tres niveles, libera a los seres de sus ataduras. Hay pues un «mesianismo interior» vinculado con el misticismo y la transformación política y social.

Abulafia morirá sin haber logrado la liberación de su pueblo. Con el coraje y la ingenuidad del genio, se presenta en Roma para mostrar al sumo pontífice sus descubrimientos. En una repetición del gesto de Moisés ante el faraón egipcio, pretende que el papa sea testigo de la fuerza inherente de los nombres sagrados, convertirlo al judaísmo. Nicolás III se niega a recibirlo y se retira al castillo de Orsini, no sin haberle advertido que si lo sigue será ejecutado en la hoguera. Ignorando la amenaza, Abulafia acude a la residencia papal la noche de Año Nuevo. En ese preciso momento recibe la noticia de la muerte del sumo pontífice. Aunque parece una leyenda, las crónicas vaticanas lo confirman. Al parecer, el papa falleció repentinamente, sin tiempo siquiera para llamar a un sacerdote. Abulafia es apresado por unos frailes franciscanos y encarcelado. Entiende la muerte del papa como un signo divino que legiti-

ma su misión y confirma su mesianismo. Dos semanas después es liberado y parte para Sicilia, donde gozará del período más creativo de su vida.

Sus últimos años transcurren entre Mesina y Palermo. Se rodea de discípulos, ante los que se presenta como el Mesías, lo que despierta las iras de la congregación local. La polémica llega hasta Barcelona, donde vive Salomón ben Adret (Rashba), experto en calmar histerias mesiánicas, que repudia públicamente las pretensiones de Abulafia. Este renuncia a la cábala de las *sefirot* y abre la puerta al contacto con místicos no judíos. La pobreza, el exilio y la cárcel no logran arrebatarle la convicción de lo que ha vislumbrado en sus experiencias meditativas. Muere en torno a 1291, desterrado en la ventosa Comino, la isla habitada más pequeña del archipiélago de Malta. Allí ha escrito, en condiciones angustiosas, el *Libro del signo* y la más clara e inteligible de sus obras, un manual de meditación titulado *La belleza de las palabras.*

Los rostros del éxtasis

Hay una cábala mágica y otra extática. La primera elabora un mapa del mundo que muestra las complejas interioridades de la divinidad y establece los métodos, rituales y mentales, necesarios para adherirse a lo divino y «ayudar» a Dios. Las prácticas de la cábala mágica, asimismo llamada «teúrgica», determinan no solo el destino del hombre, sino también el del Creador y el del universo en su conjunto. La perfección de estos ejercicios permite ejercer una influencia directa sobre las alturas, de ahí su condición teúrgica y las sospechas que la rodean, tanto en la sociedad civil como en los círculos religiosos. Pero hay otro tipo de cábala que se acerca a las formas de meditación personal, centrada en el hombre y despreocupada de las vicisitudes de la divinidad

(si las hubiere): la «cábala extática» de Abulafia, para la cual la experiencia mística individual es el bien supremo.

La misión de la cábala teúrgica es sin duda el rescate de Dios. En la península, sus practicantes pretenden devolver al Creador la perfección que le ha sido arrebatada por los errores humanos. Se trata de una empresa colectiva que, de manera indirecta, decantará la salvación del pueblo de Israel. Se interesa principalmente en el cumplimento de la Ley como medio legítimo de «adherirse» a la divinidad y restaurar su condición original y perfecta. Una agenda en la que intuición y tradición van de la mano. No hay aquí eclosión de egos, pues los manuscritos de los cabalistas circulan de modo anónimo. Hay modestia y cautela. La disposición del espíritu a sumergirse en el torrente divino es ya una forma de anonimato. De ahí su secretismo y su negativa a divulgar los nombres sagrados.

Pero algunas figuras, como la del propio Abulafia, desmienten el carácter anónimo de la cábala. «El místico judío casi siempre conserva la distancia entre el Creador y la criatura». Por otro lado, la«unión mística» o *debecut* hace referencia a la «adhesión» a la divinidad. La voluntad humana se conforma a la divina. Para Scholem, esa es la razón por la que Abulafia, el mayor representante de la cábala extática, es tan poco conocido entre los cabalistas. En el judaísmo, la relación entre mística y ortodoxia es conflictiva, como en otras confesiones, y hay una clara tendencia a limitar las prácticas místicas a los rabinos.

La música del alma

Abulafia pretende «desatar los nudos» que sujetan al alma. En los seres hay una energía interna que, una vez liberada, puede atisbar su origen. La idea se encuentra en las doctrinas de liberación de origen indio y tiene antecedentes, dentro de la mística judía, en la «literatura de los palacios»

(*Hejalot*), un género de textos que recoge las visiones del ascenso a los Siete palacios celestiales y que recuerda a los estados meditativos del budismo y a las Siete moradas o Castillo interior de Teresa de Ávila. El documento más antiguo de esta literatura es el que tiene como título *Palacios menores*. Se ofrece al iniciado una serie de consejos y revelaciones útiles para superar los obstáculos que se presentan en el camino del alma, tanto en su ascenso como en su descenso. Su protagonista, Rabí Akiva, relata una conversación que escuchó en uno de esos viajes. La cuestión planteada es si se puede o no ver a Dios. La visión de Dios, se dice, solo es posible a través de sus nombres secretos (hebreos y arameos), que deben recitarse sin preguntar por su significado. De hecho, se trata más bien de una vibración: la palabra mediadora, reducida al sonido, es el velo o filtro que permite contemplar la luz de lo divino, que de otro modo resultaría cegadora. Como en el mundo védico, estamos ante un caso de mística de la oración.

Nos encontramos, por un lado, con que hay un dique que contiene al alma dentro de los límites naturales de la existencia y, por el otro, con que el alma no podrá resistir la experiencia de contemplar directamente al Creador (de ahí que deba acostumbrarse a ver su reflejo en las cosas). Esa barrera, al tiempo que la protege, le impide conocer lo divino. El alma está pues «sellada», impregnada y protegida por la infinidad de imágenes que ha contemplado en sus experiencias sensibles y oníricas. La vida cotidiana se enmarca dentro de ese tipo de experiencias, que cuando colman el alma le impiden contemplar las realidades espirituales. El motivo se repite en las diversas tradiciones. Lo perjudicial del pecado no es la falta en sí, sino la distracción que supone. Más que de una ofensa, se trata de una falta de considera-

ción hacia lo divino, un olvido de Dios que obtura gradualmente el órgano de percepción espiritual.

La cuestión es cómo entrenar al alma para que perciba a Dios sin quedar cegada o anegada por el torrente divino. El ego (una alforja de imágenes) es el principal obstáculo. Y se dice que Dios no tiene cabida en aquel que está lleno de sí mismo. El individuo debe transformarse, volverse transparente a la luminosidad del espíritu, facilitar su acceso a las regiones profundas (y oscuras) del alma. El objeto de contemplación que estimula el alma y la hace sensible a esa realidad divina son las letras del alfabeto hebreo, que la disponen para que sea atravesada por la luz divina. Lo sonoro es el medio; lo luminoso, el fin.

Las letras del cabalista, como objeto de contemplación y tomadas de forma independiente, no están ligadas a un significado (ya que este podría distraer), pero tampoco tienen la aridez de lo abstracto. Son el sonido que vibra y la elegancia del trazo. Como constituyentes del Nombre de Dios, reflejan el sentido oculto de lo creado. Pues las cosas existen en función de su participación en el Nombre de Dios. El sonido es aquí decisivo. Abulafia compara en varias ocasiones la conciencia extática con la experiencia de la música. En cierto sentido, se trata de una meditación musical, con ecos en el uso del mantra (que también carece de significado) por parte de las tradiciones budistas e hinduistas. Sin el lastre del significado, la combinación de las letras se parece a la de las notas, es decir, a la de los sonidos *eternos*, producidos por la vibración de una frecuencia constante. La música comunica lo sensible con lo eterno.

Técnicas de meditación

Los manuales de Abulafia exponen diversas técnicas de meditación asociadas a la pronunciación de permutaciones y combinaciones de letras, así como a la escritura y contem-

plación de lo escrito. La pronunciación, la escritura y la meditación forman tres planos: el sonoro, el visual y el mental (que comprende a los dos anteriores). Lo que llamamos «verdades de la razón» es consecuencia de la combinación de sonidos, en los que cabe distinguir la «forma» (la grafía) de la «materia» (la vibración sonora). Hay otros métodos, como el salto de un concepto a otro o su alternancia, un modo de asociación de ideas que, con cada nuevo movimiento, abre nuevos ámbitos de reflexión que expanden la conciencia, al tiempo que arrojan luz sobre procesos ocultos o automáticos de la mente, liberándola así de sus inclinaciones e inercias.

Las sesiones de meditación son precedidas de toda una serie de preparativos. Quien se dispone a meditar se limpia el cuerpo y viste una prenda blanca. Busca un lugar solitario, si es posible durante la noche, se abstrae de los asuntos mundanos y se cubre con el chal de las oraciones y sus filacterias. Todo ello para imbuirse de amor y temor hacia la radiación divina que lo rodea[47].

> Toma una pluma y una tablilla y recuerda que vas a servir a Dios lleno de júbilo. Comienza a combinar y a permutar letras hasta que tu corazón entre en calor. Presta mucha atención al movimiento de las letras y, cuando sientas que empiezas a percibir cosas que no conoces por la tradición o por ti mismo, prepárate para recibir la corriente de fuerza divina. Entonces utiliza toda la profundidad de tu mente para imaginar en tu corazón el Nombre de Dios y sus gloriosos ángeles, como si fueran seres humanos sentados junto a ti. Después de haberlo imaginado, utiliza todo tu espíritu para comprender la infinidad de cosas que han de penetrar en tu corazón a través de la visualización de las letras. Pondéralas en su conjunto y por separado, como si se tratara de una parábola o un sueño, y trata de interpretar lo que oigas de modo que concuerde con tu entendimiento. Todo esto te ocurrirá después de haber arrojado la tablilla y la pluma. Cuanto más intenso sea el flujo mental dentro de ti, más débiles se volverán la parte interior y exterior de tu ser. Todo tu cuerpo se verá poseído de un violento temblor y pensarás que estás a punto de morir pues tu alma, colmada de júbilo, abandonará tu cuerpo. Prepárate para elegir conscientemente la muerte, y entonces sabrás que avanzaste lo suficiente para recibir el flujo divino. Luego, cubre tu cara y siente temor de morar en Dios. Después, retoma los asuntos del cuerpo, levántate, come y be-

be un poco, o refréscate con un perfume y devuelve tu espíritu a su envoltura hasta la próxima vez. ¡Y alégrate de tu suerte y sé consciente de que Dios te ama!

Todas las técnicas están destinadas a predisponer al iniciado para recibir el flujo divino. En la «séptima morada», el espíritu ya no se siente confuso o aterrorizado. En esa fase final ocurre un «olvido de sí» que, sin embargo, no es traumático ni abrumador. Ese es el estado de la «visión profética» en el que se revelan los misterios del Nombre de Dios. Sobreviene súbitamente, no puede precipitarse o forzarse, pues no depende del esfuerzo o la voluntad. Quienes alcanzan esa contemplación son los «verdaderos amantes», los legítimos herederos de los profetas.

Ecos de Oriente

La similitud de estas técnicas de meditación con las del yoga son más que evidentes. Estas tradiciones probablemente eran conocidas por los sufíes, con los que Abulafia pudo haber entrado en contacto. Como ellos, Abulafia rechazaba la magia y solo admitía el uso de las combinaciones de letras o los nombres sagrados para alcanzar los estados de unión mística.

La diferencia esencial es que la atención a la respiración se sustituye aquí por la atención a las letras. Sin embargo, la postura del cuerpo, la apelación al silencio, la transfiguración mística y el ritual de la meditación nos autorizan a hablar de un yoga judaizante. Abulafia plantea una cuestión que ya habían puesto sobre la mesa los manuales de meditación budista: si es posible alcanzar esos estados de conciencia expandida (la unión mística en la que conocimiento, conocedor y conocido se hacen uno) sin necesidad de un maestro, con la mera utilización de estas técnicas. La respuesta parece ser afirmativa: el hombre y la Torá se funden en una unidad.

Un discípulo anónimo de Abulafia dejó constancia de sus experiencias meditativas. Merece la pena reproducir aquí su relato, que data de 1295. Comienza diciendo que existen tres vías de conocimiento: la vulgar, la filosófica y la cabalística. La vulgar es la que practican los musulmanes, que invocan el nombre de Aláh y emplean toda clase de artificios para entrar en trance. La filosófica, difícil de abandonar a causa de la atracción que ejerce sobre la razón, permite entrar en la tercera vía, la de la cábala, cuando se deja penetrar por las letras para ir más allá de los conceptos. Su testimonio prosigue así:

Aprendí algo de la Torá y del resto de las Escrituras, pero no encontré quien me guiara en el Talmud, no tanto por falta de maestros cuanto por la nostalgia de mi hogar. Pero Dios me dio fuerzas, partí al extranjero, busqué y hallé. Regresé a mi tierra natal y estudié la *Guía de los perplejos*, adquirí algunos conocimientos de lógica y otras ciencias. Un maestro trató de enseñarme la cábala, pero me pareció imposible.

—¿Por qué rechazas algo que todavía no has probado? —me dijo.

Acepté y me enseñó el método de las combinaciones y permutaciones de letras.

—El Camino de los Nombres es así, cuanto menos comprensibles sean estos, mayor es su importancia, hasta que sientas la presencia de una fuerza que tú ya no controlas, sino que controla tu mente y tu pensamiento —me dijo también.

—¿Para qué escribir libros entonces? —le contesté.

—Para ti y todos los que aman la filosofía, para atraer su intelecto —me respondió.

Una noche me puse a combinar letras y a reflexionar acerca de ellas. Seguí así durante tres noches sin decírselo a mi maestro. Comencé a notar que dentro de mí tenían lugar fenómenos extraños. En la tercera jornada, a medianoche, dormité un poco con la pluma en la mano y el papel sobre las rodillas. Noté que la vela estaba a punto de apagarse y me levanté para enderezarla como si estuviera despierto. Entonces vi que la luz seguía iluminando y me sorprendí cuando, al verla de cerca, descubrí que la luminosidad procedía de mí. No podía creerlo. Anduve por toda la casa y la luz seguía conmigo. Me acosté y me cubrí, y he aquí que la luz seguía debajo de la manta. Me dije: este es un nuevo fenómeno para mi percepción. Practiqué durante una semana más. El poder de la meditación se hizo tan fuerte en mí que no conseguía anotar las combinaciones de letras que salían automáticamente de mi pluma. Cuando llegó la noche en que me fue concedido ese poder, que cobra cada vez más fuerza conforme el cuerpo se debilita, me dispuse a alcanzar el Gran Nombre de Dios, compuesto por 72 nom-

bres, a combinarlo y permutarlo. Entonces, un fuerte temblor se apoderó de mí. Las letras adoptaron ante mis ojos la forma de enormes montañas, se me pusieron los pelos de punta y sentí que no estaba en este mundo. No tenía fuerzas en las piernas y caí al suelo, algo parecido al habla obligó a moverse a mis labios. Pensé que el espíritu de la locura se había apoderado de mí, pero hete aquí que pronunciaba palabras sabias, el espíritu de la sabiduría hablaba a través de mí [...]. Me aventuré con el inefable Nombre de Dios (YHVH), pero en cuanto lo toqué me sentí débil y una voz salió de mí y dijo: «Vas a morir, no vivirás». Inmediatamente me postré e imploré; estaba hablando cuando un óleo me ungió de la cabeza a los pies, me embargó entonces una gran alegría, un júbilo indescriptible de espiritualidad y dulzura. No cuento esto por arrogancia, para que la gente me considere importante, porque sé muy bien que la grandeza a los ojos de la gente es deficiencia e inferioridad para todos aquellos que buscan la verdad, que difiere de aquella en género y especie como la luz de la oscuridad.

Este testimonio anónimo sintetiza muy bien el espíritu de la cábala, cuya vía es la purificación del cuerpo, pues lo corporal es símbolo de lo espiritual. La purificación del cuerpo redunda en la de las inclinaciones, sobre todo de la ira. Pero hay que dar un paso más, que consiste en desaprender lo aprendido: «Purificar el alma de todas las ciencias que se han estudiado, pues, siendo estas naturales y limitadas, la contaminan y obstruyen el paso de las formas divinas a través de ella». Los argumentos, los razonamientos algebraicos, las inferencias son un espeso velo comparado con la sutileza del espíritu. Para preparar el «salto», se recomienda vivir en una casa apartada, decorada con plantas que animen el alma vegetal, cantar salmos y leer la Torá con fervor, así como meditar sobre la esencia vacía del propio pensamiento. Para ejecutarlo, hay que combinar con rapidez las consonantes, dado que este movimiento estimula el pensamiento e incrementa la alegría hasta tal punto que se pierde la necesidad de comer, dormir o de cualquier otra cosa. Y al abstraer las palabras del propio pensamiento, uno se obliga a traspasar los límites de su propia alma. Así se guía el pensamiento, primero con la escritura y después con la imaginación. «Entonces aquello que lleváis dentro saldrá fuera y, gracias al poder de la imaginación, tomará la forma de un

espejo brillante. Constatando que, de alguna manera, el ser más íntimo está fuera de uno».

Ante la disyuntiva entre misticismo y magia, Abulafia eligió el primero, que es también la magia de la personalidad. Se cuidó mucho de no traspasar esa tentadora frontera y poner a su servicio los nombres divinos. Conocía el riego de que esas fuerzas poderosas se pusieran al servicio del amor propio y de la propia ignorancia. Supo resistirse al sueño del poder, aunque sus «caminos hacia la expansión» ejercieron una poderosa influencia en sus sucesores, primero entre los alquimistas (que decantaron la ciencia moderna) y más recientemente en una sociedad dominada por la manipulación de la naturaleza y la explotación indiscriminada de los recursos.

9

EL SUFISMO

> Somos todos perplejos a la puerta, inquietos y residentes del camino.
>
> Attar

EL ESPEJO DEL SER

Los sufíes son los místicos del islam. Se caracterizan por su ascetismo, la interiorización de la fe y el cultivo de la imaginación como llave del conocimiento. Son expertos en la devoción, que llaman el «recuerdo de Dios» (*dhikr*) y practican mediante la oración, la meditación o el baile. Históricamente se han organizado en órdenes o congregaciones alrededor de un maestro, cuyo linaje espiritual se remonta al profeta Mahoma. El movimiento sufí cobró fuerza entre los musulmanes como reacción contra el primer califato Omeya (661-750), marcado por la mundanidad y el aprecio hacia los bienes materiales, y se difundió a lo largo de Oriente Próximo y Asia durante más de un milenio. Al principio se expresaban en árabe y posteriormente en persa, turco y urdu. Desempeñaron un importante papel en la sociedad a través de su actividad misionera y educativa.

Cuando en el siglo XVII los mercaderes y misioneros europeos recorrían las estepas de Asia central, el golfo de Bengala o la llanura del Ganges, se cruzaban en los caminos con religiosos que guardaban cierto parecido de familia con los del valle del Nilo, el desierto de Sudán o los montes de Anatolia. De largas y trenzadas cabelleras, cubiertos con pieles (la palabra *sufí* significa 'lana'), adornados con ajorcas y

aretes, los sufíes llevaban un cuerno para anunciar su llegada a las poblaciones y, como los monjes budistas, un báculo para recorrer los caminos y un cuenco para pedir limosna, símbolos de la vida itinerante y mendicante. Algunos parecían enajenados, indiferentes a las reglas sociales o adictos al hachís o al opio. Los acompañaban perros famélicos y recordaban a los franciscanos. No estaban obligados a guardar el celibato (los había de prolífica descendencia) y pregonaban su amor con cánticos, oraciones y ayunos. Cultivaban la unidad con lo divino, pero eran poco ortodoxos y, aun manteniéndose fieles a los cuatro libros sagrados (la Torá, los Salmos, el Evangelio y el Corán), no siempre seguían las convenciones religiosas.

Los sufíes poseen la mirada cómplice de quien custodia un secreto. Los envuelve esa dignidad excéntrica de quienes transitan el camino de la pobreza y fomentan la perplejidad y el desasimiento. Los jóvenes visten de blanco, mientras que los mayores llevan túnicas de color canela. Las diferentes congregaciones no siempre han gozado de buena reputación dentro del islam. En la literatura persa, turca o árabe, no es difícil encontrar acusaciones contra ellos: «En el pasado fue una realidad sin nombre y hoy es un nombre sin realidad» o «Los antiguos maestros ya no están, y ahora solo quedan charlatanes y desalmados que se vanaglorian de encontrarse más allá del bien y del mal y cultivan el amor a los imberbes. Se entregan a las danzas extáticas para abalanzarse acto seguido sobre la comida como vulgares glotones. De puertas afuera se comportan como devotos, pero por dentro son como tortas de almendras rellenas de ajo». Desde la confianza íntima, el poeta turco Yûnus reprocha al Supremo que vaya a celebrar el Juicio Final por ser este indigno de su grandeza: «¿Para qué necesita Él, omnisciente,

una balanza para pesar los pecados? ¡Ni que fuera un tendero!».

Junto a los cantos y las danzas, encontramos también las huellas de la cábala: la palabra es abanico y soplo divino, y la lengua árabe, vigorosa y dúctil, permite la recreación en juegos fonéticos y semánticos. El sentido de los libros sagrados radica en el *alif*, la primera letra del alfabeto árabe (hermana del *alef* hebreo), de valor numérico 1, que representa la unidad de Dios.

En la India, durante el Imperio mogol (1526-1761), el sánscrito de los brahmanes fue reemplazado en la corte por el persa y en la calle por la literatura devocional en lenguas populares como el punyabí o el rayastaní. Por aquel entonces la dinastía mogol estaba erigiendo gran parte de la arquitectura que se visita hoy en el país: el Taj Mahal, la tumba de Humayun o Jama Masjid (la mezquita más importante de Asia al oriente de La Meca). Los maestros sufíes recurrían a las lenguas populares para transmitir su enseñanza a las gentes sencillas, que ignoraban el árabe o el persa, lo que dio lugar a una valiosa tradición musical y literaria. Un gran número de cuentos y fábulas tienen por protagonistas a los sufíes. Hoy son célebres los derviches giróvagos de la tradición mevleví por sus escuelas de musicoterapia y su música tradicional, antaño cantada junto a las sepulturas de los santos y que actualmente recorre las salas de conciertos de Europa y América.

La práctica de hilar se convierte (como ocurrirá de nuevo con Gandhi) en símbolo de la vida contemplativa y de la remembranza de Dios. El murmullo de la rueca es la oración del devoto, y «cuanto más larga se hila la hebra de algodón, tanto más fina resulta, así como el corazón se torna más sutil cuanto más practica el *dhikr* [‘hilar’]». Al final del día, como dice el Corán (9, 111): «Dios puede comprarlo a alto

precio. El alma perezosa que desatiende el *dhikr* se encontrará el día del casamiento (de la muerte) sin ajuar, desnuda y deshonrada». El alma es femenina (*nafs*) y su amor por Dios se compara al de la mujer por su esposo. Ibn Arabí defiende no solo que la mujer puede alcanzar el más alto rango de la jerarquía espiritual, sino también que la divinidad es más accesible a través de lo femenino, pues en la mujer se dan tanto lo activo como lo pasivo.

IBN ARABÍ

Ibn Arabí (1165-1240) es la figura más influyente del sufismo. Genio prolífico, de padre murciano y madre bereber, nace en Murcia pero crece y se educa en Sevilla. El afán de saber lo arrastra a una vida itinerante en busca de los grandes maestros. Bendecido con visiones y audiciones desde muy joven, un encuentro en Córdoba con el filósofo Averroes lo inicia en la búsqueda. Se casa varias veces y viaja incansablemente. La aparición en sueños del profeta le transmite *Los engarces de la sabiduría*, una minuciosa descripción de los veintisiete profetas mencionados por el Corán que culminan en Mahoma, donde reconoce la verdad de las religiones preislámicas, cuya luz compara sin embargo con la de las estrellas cuando sale el Sol: nadie duda de que están ahí, pero no sirven para orientar al navegante.

Ibn Arabí fue también viajero del mundo imaginal y uno de los mayores visionarios y místicos de todas las épocas. Recorre Al-Ándalus, el Sahara (una noche en el desierto contrae nupcias con los astros celestiales) y, posteriormente, camino de Oriente, El Cairo y Jerusalén. Llega por fin a La Meca, donde tiene una serie de visiones que ilustra en *Las iluminaciones de La Meca*, obra extensísima solo accesible a lectores pacientes y eruditos. Tras dos años de intensas experiencias espirituales, prosigue su viaje hasta Bagdad. Luego regresa a Damasco, donde se establece hasta su muerte.

Su sepulcro, cubierto de cristal, puede visitarse hoy en la cripta de una mezquita de la ciudad.

Según el mito platónico, la parte superior del mundo alberga, ingrávido, el ámbito inmaterial de los significados, mientras que en la inferior, pesada, se encuentra la experiencia sensible de los cuerpos. Pero el mundo real es trino: entre esos dos ámbitos hay un intermundo, el «octavo clima», el *mundo imaginal* de las almas. Este no es una mera ficción ni un mundo de fantasía, sino una *imaginatio vera*, cuya realidad es más incontestable que la del mineral. Nos encontramos pues con tres reinos del ser: el intelecto, la imaginación y la sensación. La imaginación ocupa una posición privilegiada, dado que comparte las virtudes de los otros dos, de ahí que sea el eje del mundo.

Los expertos consideran que las relaciones de Ibn Arabí con filósofos aristotélicos árabes como Al-Farabi o Averroes, o con neoplatónicos como Ibn Hazm, fueron escasas. Su obra tiene más bien un carácter gnóstico-religioso, al centrarse en la experiencia interior y criticar el ejercicio meramente externo de la religión o la filosofía. Sin embargo, cualquiera que se acerque a sus libros comprobará enseguida que no se trata de un simple místico, sino de un cosmólogo y un metafísico. Heredero, lo sepa o no, del neoplatonismo y del sincretismo grecooriental, asume con naturalidad la identificación de inteligencias angélicas y esferas planetarias, detalla las complejas e inspiradas relaciones entre el Creador y lo creado, describe las moradas del itinerario místico y se muestra ante sus lectores como experto en el arte del desvelamiento.

En el mundo de Ibn Arabí hay una perfecta continuidad en la escala de los seres. Diez inteligencias median entre la divina unidad y la materia más tosca (que el neoplatonismo occidental reduce a tres), y ofrece una suerte de preludio de

la evolución de las especies, en el que el último mineral es el primer vegetal (la transición entre el reino mineral y el vegetal es la trufa; entre el animal y el humano, el mono) y que corre paralela al grado de participación en el amor divino.

Viajes

Todos los viajes se dirigen al interior. Al tiempo que Ibn Arabí recorre la tierra y el mar en busca de signos divinos, vaga también por las geografías de la imaginación. Es creencia común del sufismo que todo cuanto existe se halla inmerso en un viaje infinito: «El origen de la existencia es el movimiento. En ella no puede haber inmovilidad, pues regresaría a su origen, que es la ausencia. Nunca jamás cesa el viaje, ni en el mundo superior ni en el inferior»[48]. La condición de lo creado es el movimiento; su esencia, el amor. Ese viaje puede ser de tres tipos: *desde* Dios, *en* Dios y *hacia* Dios. El viaje desde Dios es el de la misma existencia, el viaje de la vida. El segundo, que es el de los poetas, se caracteriza por el extravío y la perplejidad («si eres de los valientes, zambúllete en mi océano y bésame en la espuma»). El tercero tiene dos rutas, la de la fe y la confianza, que es la terrestre, y la de la razón, más aventurada y marítima. Sea cual sea la que se escoja, el movimiento es interminable, pues cada vez que se cree haber llegado al destino se descubre un nuevo horizonte. No solo se desplazan los planetas y las esferas celestes, sino que cada criatura, al respirar, inserta su propio ser en el itinerario divino.

En las tradiciones abrahámicas ese periplo suele contar con la guía de un ángel tutelar. No se trata de viajes a voluntad, fruto del esfuerzo, sino de arrebatos de la gracia divina. Ibn Arabí describe uno ocurrido en Fez, nocturno y horizontal y que sigue el mito lunar. En un primer momento recorre todos los elementos (tierra, fuego, agua y aire) y

posteriormente las diferentes especies, pues tanto los minerales como las plantas y animales tienen una percepción directa de las teofanías o manifestaciones divinas. Esta revelación natural no se ve obstaculizada por la razón, mediante la cual cada uno la glorifica en su propio lenguaje. El viaje es revelador porque ofrece una jerarquía invertida: la planta se encuentra por encima del animal, porque solo la mueve la búsqueda de la luz, y por debajo del mineral. «Ninguna criatura es más elevada que la piedra»; el guijarro simboliza la posición más humilde, la suprema receptividad al influjo divino.

La ascensión vertical, el mito solar, conduce por otro lado a la Luz de luces, a la inteligencia divina que ordena el devenir de la existencia, llamada el Cálamo supremo. Esta caña hueca, cortada oblicuamente en su extremo, era en Egipto la pluma que escribe el destino de los seres. Aquel que llega al destino se convierte en el ojo mediante el cual Dios se contempla a sí mismo, que es también la mirada con la que observa su creación y derrama su gracia sobre ella. Se confirma así la tradición profética: «Yo era un tesoro escondido y amé ser conocido. Creé las criaturas para que me conociesen y me conocieron». Un autoconocimiento que se realiza sin cesar en los ilimitados espejos de la creación (en este punto parece que hable Leibniz: «Aunque la luz del ser es única, cada posible cuenta con distinta capacidad de reflejarla»). Pero no todos se encuentran igualmente pulidos. Esa mirada divina presente en el «amigo del hombre» (el santo) es esencial para el destino del mundo: si Dios dejase de contemplar la creación a través de ella, el mundo se sumiría en el caos. Una mirada, la del santo, que curiosamente también nos protege de Dios, pues en su ausencia el fulgor divino nos aniquilaría.

Barzaj

En el mundo de la imaginación, llamado *barzaj* o «lugar de encuentro», los cuerpos se espiritualizan y los espíritus se materializan; es una tierra celeste de cuerpos espirituales. Los tres mundos: el del intelecto, el de la imaginación y el de la sensación. Aunque la cosmología persa representa los tres mundos (el del intelecto, el de la imaginación y el de la sensación) estratificados jerárquicamente, en realidad se encuentran entretejidos y ejercen su influencia en todo momento. De ahí que en el sufismo el buscador y viajero de esos tres mundos reciba el apelativo de «dueño del instante».

El *barzaj* es la línea que separa la sombra de la luz, así como el estado de transición tras la muerte del cuerpo físico. «Mientras el espíritu del difunto mora en dicho estado, permanece confinado en la forma de sus acciones». Todo pensamiento o acción tiene una configuración imaginal y genera una imagen sutil que cobra vida propia en otro ámbito de la realidad. Uno de esos ámbitos es el estado onírico, que se considera otro *barzaj*. Ahí la imaginación une lo que la razón separa, se integran los contrarios y se concilian las paradojas, lo inconcebible es concebible, el océano de los significados se encuentra con el de las sensaciones. Dicho ámbito es el que aporta la sustancia de la vida interior del alma. El espíritu es luminoso, simple y sutil; el cuerpo, tenebroso, compuesto y denso. El alma es una mezcla de ambos.

El *barzaj* es además un mundo autónomo, cuyas leyes solo conocen los «dueños del instante». Es la «morada de los símbolos», un mundo sutil e independiente que se llama «el octavo clima» porque está más allá de los siete climas propuestos por los geógrafos árabes. La inteligencia queda subyugada ante las realidades extrañas y desconcertantes del *barzaj*. Es el lugar de exploración del desvelamiento. Un vasto mundo que cabe en un grano de arroz y en el que la

imaginación puede acceder adonde no llegan la lógica ni la percepción.

Dice uno de los textos que la imaginación es una trompeta hecha de luz, un cuerno radiante por el que sopla el arcángel Israfil. La imaginación es una de las ilimitadas variaciones que asume la luz original. Pero se trata de una luz sin parangón, pues es capaz de ver en la oscuridad. La imaginación no solo tiene luz propia, sino que sus contenidos son siempre veraces (lo erróneo, en todo caso, sería su interpretación). No existe una imaginación falsa; en el octavo clima todo es verdadero. Dicha condición permite asociar el conocimiento y la devoción. Para el sufí, reconocer la presencia divina en cada experiencia y cada rostro conduce a una profunda comunicación con la tierra ilimitada del corazón, un espacio capaz de albergar el cielo, la tierra y a Dios mismo. «El que no adora a Dios en la tierra omniabarcante de su cuerpo no lo adora en la tierra a partir de la cual ha sido creado. Cuando Dios creó la tierra de tu cuerpo, dispuso en su interior una Kaaba, que es tu corazón». Se adora a Dios como si fuera visto. De no ser por la imaginación, el amor y la devoción serían imposibles.

Amor

Ibn Arabí dedica muchas páginas al amor (sobrio y atemperado por la sabiduría). Insiste en que cualquier experiencia o emoción, incluyendo la cólera, el apego o los celos, hunde sus raíces en el amor. Hasta el árbol prohibido fue necesario para la eclosión del amor, y todo movimiento en el cosmos es un movimiento por amor. Ignorar los derechos del corazón es la más grave de las desobediencias, «pues la divinidad se ha reservado el privilegio de la morada del corazón». Dicha ignorancia no es otra que el olvido de Dios. «El amor no se oculta en la rosa, sino en la capacidad de

oler su perfume». La criatura es el jadeo amoroso de la respiración, el lecho nupcial donde se acuesta la divinidad.

La savia de la vida fluye por doquier, nada carece de vida. Los astros, las piedras o las flores dialogan entre sí, pero solo quien se ha purificado es capaz de captar esas voces. No hay nada que no celebre la alabanza del Viviente, no hay nada que no venere a Dios. Y aunque el Supremo admite todas las afirmaciones y negaciones, considerarlo la causa del mundo supone rebajarlo: «Él no es causado por nada y no es causa de nada, Él es el creador de las causas y los efectos». Como en la antigua filosofía hindú, se dice que Él es el sujeto de todas las experiencias (el vidente y el oyente). Aquel que permanece en la perplejidad recorre un sendero circular, nunca se aleja de Él, mientras que el que sigue la línea recta se pierde por la tangente.

En la imaginación está la clave de la salud del alma, pero ello no debe hacer olvidar otras teofanías «más allá de la forma»[49]. Hay una luz más allá de las imágenes y sería precipitado decir que Ibn Arabí reduce el conocimiento espiritual al ámbito de la imaginación, pues lo imaginal, aunque revista una importancia capital, es solo uno de los múltiples lugares de encuentro del hombre con lo divino. Existe un ámbito de luminosidad inmaculada (sin contenido) que solo es posible captar transformándose uno mismo en luz. Se requiere para ello la aniquilación del propio yo («para tocar lo real hay que experimentar antes la muerte del ego») y de la conciencia del yo, así como una pérdida de cualesquiera anclajes o puntos de referencia (*fanāʾ*). Este olvido de síy el reconocimiento de un origen primordial vacío de contenido (*baqāʾ*) son aspectos complementarios: lo que nunca ha sido (ego) y lo que nunca ha dejado de ser (origen) se funden en la vivencia mística. Un éxtasis que, contra lo que pueda parecer, es imprevisible y súbito y depende por completo de la

gracia divina. Sería precipitado hablar de «unión», pues supondría la existencia de dos entidades independientes, y una necedad creer que existe algo desgajado del soporte divino. El místico no se une a nada, simplemente «reconoce» y, como amante, se confunde con el amado.

El corazón es como un espejo pulido por el desprendimiento y el recuerdo de lo divino. Es el recipiente donde se vierte el agua informe de lo divino, que adopta su forma. Y aquí el sufismo hace gala de una extraordinaria generosidad: el sabio sabe reconocer al Uno bajo sus diferentes máscaras, mientras que el fanático cree que se presenta siempre del mismo modo. Solo es posible ver lo que Él deja entrever. Se encuentra presente en todos los credos, pero también ausente, pues ninguna descripción le hace justicia. Ibn Arabí anticipa la última broma divina: el día de la resurrección, Aláh se presentará a cada fiel con una forma distinta de la que cultivó en vida, como prueba de su compromiso con la recreación del ánimo y el ejercicio del ingenio.

El mito de la creación

Las ideas de Ibn Arabí sobre el origen y la naturaleza del mundo resultan fascinantes y, en cierto sentido, anticipan las de Spinoza sobre la «unidad de sustancia». Annemarie Schimmel las ha descrito con precisión[50]. El eje de la doctrina es la «unidad de lo existente o unidad del ser» (*wahdat al-wujûd*), cuya consecuencia fundamental es que Dios es lo único que existe. La diversidad del mundo se reduce a sus emanaciones o sus nombres. Existe un único Dios, todos los seres moran en Él y Él es en todos los seres. La palabra *wujûd*, que significa tanto 'encontrar' como 'ser encontrado', simboliza tanto al dios oculto como al revelado. Cada uno de los seres, por nimio que sea, participa del *wujûd* reflejando alguno de sus nombres; por eso puede decirse que las criaturas son y no son. El istmo que une ambos mundos, el

mundo real de Dios y el irreal de las criaturas, es precisamente el *barzaj*.

No es de extrañar que la imaginación sea la clave de la cosmovisión del andalusí, pues es ella la que puede advertir la presencia divina en todo lo existente. Sin embargo, esa divinidad revelada tiene como contrapartida una divinidad oculta (un tema que ya vimos al tratar la cábala), por lo que deben considerarse ambos aspectos (de otro modo se tendría una visión sesgada de lo real). Quien no sabe ver al dios que se muestra y al que se esconde está tuerto. Y entre todas las criaturas, el ser humano se encuentra en la mejor disposición para reconocer a ambos. La condición humana es el *lugar* idóneo para participar de todos los significados del *wujûd*.

Como apunta Schimmel: «El mito de la creación de Ibn Arabí es tan simple como genial. Dios, el irreconocible, el innombrable *wujûd*, se encontraba solo en la eternidad sin comienzo, aunque las cosas futuras, con su forma sugerida en el tiempo, eran ya parte de Su saber. Los nombres ocultos en el Supremo anhelaban manifestarse. Una expresión extracoránica le hace decir a Dios: "Yo era un tesoro oculto y quería ser reconocido; por eso creé el mundo". De ese modo los nombres, debido a sus ansias de amor y reconocimiento, brotaron del ser oculto e inalcanzable de Dios, como el cuerpo que exhala el aire retenido demasiado tiempo». Ese aliento soplaba a través de toda la creación haciendo realidad los nombres divinos. Y cuando estos se toparon con el no-ser, este los reflejó como los trozos de un espejo. De modo que el mundo puede entenderse como el reflejo de los nombres divinos, que solo existe si esos fragmentos se encuentran orientados hacia Dios. Esta es la absoluta dependencia respecto de lo divino que mantiene la vida y la respiración de las cosas. Solo existe aquello que participa de

lo divino, aunque el *wujûd* permanezca intocado y solo se manifieste en el reflejo. Cada ser, cada imagen reflejada, cada fragmento del espejo universal, se orienta hacia la divinidad (por eso vive) y la conoce desde su propia superficie (más o menos pulida u ofuscada). Cada criatura refleja el todo desde un ángulo particular. Según dicha orientación, hay quien existe más y quien existe menos. El andalusí llega a decir algo que puede sonar herético a oídos del legalista: Dios solo está presente en la medida en que es reconocido (algo difícil de conciliar con la absoluta suficiencia divina). Tal es la magia de la creación. La participación hace posible el ser humano perfecto (que porta todos los nombres de Dios y los realiza en sí de modo armónico), una herencia de la cábala que recogerá también fray Luis de León.

Un apunte final sobre esta cosmología. Ya hemos mencionado que entre el ámbito de lo oculto (el dios escondido) y el ámbito de lo manifiesto (el dios revelado) hay uno ámbito intermedio: el mundo imaginal. Ahí se encuentran todas las posibilidades no realizadas y también la fuerza (el principio activo que obsesionaba a Newton) que impulsa la creación. Esta no es algo concluido, ni algo que haya ocurrido en el pasado. El impulso creativo de lo imaginal, la eclosión de los nombres hacia el no-ser, resulta fundamental para el ejercicio de la sabiduría. La mente siempre va por delante. Lo que el hombre imagina y sueña acaba proyectándose en la historia, de ahí la importancia del maestro experimentado, que con su mente es capaz de actuar sobre el mundo imaginal para conjurar calamidades futuras.

DOS POETAS

El más grande trovador de la tradición sufí fue el persa Yalal ad-Din Rumi (1207-1273), cuyo *Masnavi espiritual*, que alcanza los 25 000 versos, se conoce como el *Corán persa*. La obra de Rumi es un compendio de relatos y poemas que

ilustra la plenitud de la unión mística y ha servido de modelo para muchos otros poemas didácticos. Un libro que ya en el siglo XIV estudiaban los brahmanes de Bengala, cuando el persa era idioma administrativo de la India musulmana. La lírica de Rumi advierte en todas las cosas un dedo que señala al «gran enamorado» que hace girar los astros. Como dice el Corán (41, 53): «Les mostraremos nuestras señales en los horizontes y en ellos mismos». Desde la palmera hasta el insecto, todo es alusión divina. Rumi fue el fundador de la escuela de los mevlevíes y prescribió el ritual del *samâ*, la célebre danza giratoria de los derviches

El sufí es alguien que dice que no es. Pero, como observa Schimmel, también es el maestro solitario que cultiva el anonadamiento en Dios, el derviche aullador y danzante, el bardo ebrio de divinidad cuyos cantos resuenan en Egipto, Turquía, la India o Irán. Todos ellos buscan al Supremo, en todos hay algo de nostalgia, de rapto del alma que ansía regresar a su origen o, en palabras de Rumi, «encontrar alegría en el corazón». Los poemas del egipcio Ibn Farid y de los persas Rumi y Attar, la cosmovisión del andalusí Ibn Arabí o del persa Suhrawardi, cada una de las tradiciones en las que se enmarcan y cada uno de sus adeptos personifican un aspecto del sufismo. «No parece posible ni necesario encontrar una fórmula que los abarque a todos», reflexiona Schimmel. Una diversidad que recuerda a aquel espejo hecho añicos del que hablaba Ibn Arabí y en cuya reconstrucción se erige la Unidad.

El persa Farid ud-Din Attar (1145-1221) es el autor del *Lenguaje de los pájaros*, una epopeya didáctica narrada por un comerciante de perfumes. La alegoría del viaje cósmico de Attar sigue la senda de otros diálogos con pájaros de Avicena y Al-Ghazali. Salomón hablaba con ellos, y entre los árabes es común oír profetizar a los pájaros. El argu-

mento de la obra es bien conocido. El gran Simurgh pierde una pluma mientras vuela sobre las tierras de Oriente. La pluma es tan hermosa y perfecta que despierta la inquietud de todas las aves, que, convocadas por la Abubilla, emprenden su búsqueda. Viajan a través de siete valles tenebrosos, cuya naturaleza es ilustrada por una serie de relatos. El primer valle es el de quienes ni siquiera buscaron, que «pueden considerarse minerales». El segundo es el del amor; «para entrar en él hay que tener un corazón ardiente». El tercero es el del conocimiento, «que cada uno recibe de acuerdo a sus méritos». El cuarto es el del desprendimiento, «donde sopla un viento helado y ya no existe el deseo de poseer». El quinto es el de la unidad, en el que «se rompe todo en pedazos pero luego se unifica»; sin embargo, hay que estar alerta, «pues aunque en tu interior la serpiente y el escorpión parezcan dormidos, si algo los toca despertarán con la fuerza de los dragones». El sexto es el valle del asombro de los filósofos, «donde es al mismo tiempo de día y de noche, y los que lo habitan se saben enamorados, aunque desconocen de quién».

Cuando las aves alcanzan el séptimo y último valle, el de la pobreza y la muerte, ya ha transcurrido gran parte de su vida. La esencia del lugar es el olvido. Todas se quedan mudas y sordas al verse rodeadas de sombras. La mayoría de las que iniciaron el viaje han desaparecido. Unas se volvieron locas; otras, vencidas por la fatiga y la sed, se extraviaron en cumbres o desiertos. Cuando por fin alcanzan la morada del Simurgh, en el monte Qaf (trasunto del monte Carmelo), solo quedan treinta aves, cansadas y abatidas, con el corazón roto. La pregunta inicial sigue en pie: «¿Cómo puede la mariposa salvarse del fuego si desea hacerse una con la luz?».

Entonces el mundo aparece sin velos. Los treinta pájaros (en persa, *si-murgh*) se miran entre sí y comprenden que ellos mismos solo eran una sombra o reflejo del Simurgh. Como en el viaje de Dante, el final está presidido por la participación. Los treinta han alcanzado una sensibilidad que les permite captar el soplo divino en todas las criaturas. La epopeya, más que un tratado teológico, es una galería de imágenes que sugiere la enseñanza de que el «Anhelado» no está fuera, «en Jerusalén o en La Meca», sino en el corazón de quien lo busca. Una fábula que ilustra las relaciones entre el Uno y lo Múltiple, entre la existencia de un único principio y la de muchos, que veladamente concilia el monoteísmo con el paganismo.

La escena final sintetiza diversos momentos de la mística universal: solo el fuego es visto por el fuego; cualquier cosa es todas las cosas; eso eres tú. Como a Dante, la realidad que todo lo comprende le devuelve a cada uno su propia imagen. Y en ese instante cada uno de los treinta pájaros contempla en el rostro de los demás el reflejo del Simurgh. «Eso los turbó tanto que no sabían si eran ellos mismos o se habían transformado en el Simurgh. Al mirar hacia el Simurgh veían que estaba ahí, pero al volver la mirada sobre sí mismos veían que ellos eran el Simurgh. Y percibiendo a ambos al mismo tiempo, ellos y Él se dieron cuenta de que ellos y el Simurgh eran uno y el mismo ser».

LA INTERPRETACIÓN DE HENRY CORBIN

Damos ahora un salto en el tiempo para conocer a Henry Corbin, una de las figuras recientes más significativas en el estudio de la imaginación. En el período de entreguerras comienza a indagar en la cosmovisión del místico persa Suhrawardi, que le cambiará su vida y, como él mismo confiesa, «sellará su destino espiritual». En adelante se centrará en la mística musulmana, en sus corrientes chiíes, ismaelitas y

sufíes. Este francés de origen protestante introducirá en Europa un clima simbólico y oriental mientras rescata ciertos motivos olvidados de nuestra tradición: la escala del ser, el concepto de participación o la tutela del ángel.

Las montañas suizas de Ascona, donde cada año se reúne el Círculo de Eranos, son el marco de muchas de sus reflexiones. Corbin está convencido de que la imaginación es el principal medio para relacionarse con la creación y que la oración es el «supremo acto de la imaginación creadora». Se ve a sí mismo como miembro de una dispersa y bien avenida familia gnóstica de judíos, cristianos y musulmanes, y su itinerario a través del mundo espiritual iraní transforma radicalmente su concepción de la condición humana. Corbin identifica luz y ser. Lo que llamamos «mundo real» no es sino luz en distintos grados de intensidad. La jerarquía de los seres depende de la proximidad a la Luz de luces y la consiguiente degradación conforme nos alejamos de la fuente. El *hombre de luz* es aquel que se orienta hacia la fuente y le da cabida en su corazón. A partir de este esquema, el filósofo francés erige un mundo cuya geografía se convierte en una angelología: el universo es un pentagrama en el que cada octava, presidida por un ángel, representa cierto nivel espiritual. Una sucesión de teofanías, más o menos luminosas, discontinuas e irreductibles, que no ocurren en un tiempo homogéneo, sino en un tiempo propio, que, como era de esperar, no se ajusta al nuestro.

Corbin es consciente de que se enfrenta al síntoma más alarmante de nuestra época: el suicidio del alma, o, por decirlo con sus palabras, «ese piadoso agnosticismo que paraliza a mentes magníficas inspirándoles una especie de terror ante todo lo que significa *gnosis*». A contrapelo del clima intelectual francés, que se debate entre el existencialismo y el maoísmo, traduce del persa y del árabe la fenomenología

de la conciencia mazdeísta, trazando el contorno de las figuras y arquetipos mediante las cuales lo sagrado se manifiesta en lo cotidiano. Y lo hace de un modo personal y comprometido, desmarcándose tanto de la filosofía oficial como de la mirada distante del académico. La irrupción de lo imaginal desgarra el entramado de categorías que impone el positivismo lógico, pues desvela que la mente no solo no equivale al cerebro, sino que tampoco puede descomponerse. Corbin sigue a Jung en la idea de que la psique es una totalidad, que no admite reducción a lo orgánico ni a ninguno de sus aspectos (como hizo Freud con la libido). Los distintos «ámbitos» de la psique no son partes o regiones sino funciones. En esos ámbitos ocurren acontecimientos reales. El problema planteado por Aristóteles persiste.

Esta postura lo lleva a realizar una serie de afirmaciones que sus contemporáneos reciben como anatemas. Para Corbin, las querellas historicistas resultan estériles, pues la perspectiva histórica supone una construcción mental unidimensional. El pasado no es lo que se fue, sino lo que cabe esperar; si realmente estuviera cerrado, no daría lugar a tantas discusiones. Tanto nuestras construcciones mentales como nuestros deseos, incluso el amor más sano y natural por uno mismo, no serían nada sin el mundo imaginal. Un mundo, personal e intransferible, donde «nuestros símbolos se toman al pie de la letra». La propuesta es tan audaz como la de los visionarios sufíes. Cosmológicamente, el mundo imaginal es el centro del mundo, el eje que mantiene unido lo abstracto y lo sensible, el punto de encuentro de las ideas y la percepción. En ausencia de ese eje dichos mundos se disgregarían. Ya lo hemos mencionado antes, pero conviene repetirlo: el mundo imaginal es el ámbito donde lo inmaterial (el significado) se hace material (luz, color) y donde lo material, el cuerpo, se hace sutil. Esa fusión tiene una razón

de ser: para que la imaginación no degenere en fantasía, se requiere la participación inmaterial de los significados. Pero ahí no acaba todo: para que lo sensible no quede abocado al sinsentido, debe ascender a las formas imaginales.

Esa mediación supone la principal virtud de lo imaginal, que sirve tanto a la percepción como al sentido. Al ser puente entre lo material y lo inmaterial, lo imaginal «es tanto una forma percibida como un órgano de la percepción» (cualquier historiador del arte sabrá reconocer esta verdad). Lo imaginal crea la «sensibilidad», tan vieja como el mundo, que caracteriza a místicos y visionarios. La pérdida de ese mundo aboca al alma al pozo del nihilismo, a la razón cínica o al culto del poder. Tres agujeros negros que acaban centrifugando la mente.

Las visiones y revelaciones (colectivas o particulares), las epopeyas heroicas y míticas, las experiencias simbólicas y los grandes proyectos políticos, aunque se basen en la fuerza de las abstracciones y la ceguera de los algoritmos, pertenecen en definitiva al mundo imaginal. Un ámbito que nos ayuda a liberarnos del (falso y todavía no resuelto) dilema entre mito e historia. La época posmoderna intentó desembarazarse de la literalidad de las ciencias, pero se situó en el otro extremo al tomarse demasiado en serio (demasiado literalmente) la no literalidad de lo real. El mundo imaginal acude al rescate y muestra la salida del laberinto. Hay un sentido espiritual para el acontecimiento histórico. Sin embargo, lo histórico no es lo literal, sino la metáfora sensible de un significado que podemos comprender y al que tenemos acceso gracias a su forma imaginal. Un *axis mundi* donde se representa todo el drama, con sus abismos y sus paraísos, del alma, que carece de dimensiones físicas, que no es ni lo universal lógico ni lo singular sensible y que no se manifiesta ni en el nivel del concepto ni en el de la percepción.

Este ámbito permite superar el dualismo superficial entre materia y espíritu, o entre historia y mito.

10

LA MAGIA DEL RENACIMIENTO

> La magia es la coronación o la pesadilla de lo causal, no su contradicción. El milagro no es menos forastero en este universo que en el de los astrónomos.
>
> J. L. BORGES

EL RENACER DE LA MAGIA

En el Renacimiento confluyen la Antigüedad y el mundo moderno. De ahí su parecido con nuestro tiempo, en el que las viejas humanidades se ven asediadas por la joven tecnología. El Renacimiento es también la época de la magia, precursora de la ciencia moderna, que la Edad Media había condenado por diabólica. Magia e imaginación han ido siempre de la mano. El supuesto fundamental de la magia es hermético. El centro del universo es el hombre, no en un sentido espacial o geométrico, sino empírico. Enlace entre el mundo divino y el sublunar, su tarea consiste en acercar esos dos mundos, custodiar un cosmos que de otro modo quedaría a merced de la inercia e indiferencia de la materia, alejado, en definitiva, de lo divino.

Las figuras clave de la magia renacentista son Marsilio Ficino y Cornelio Agrippa. Ambos, una curiosa conjunción de paganismo y cristianismo, coinciden en situar el origen de la magia en Oriente: Egipto, Persia o la India. Pero toda magia precisa de un mapa del universo, de los diferentes ámbitos de influencia que conviven en el mundo. Ese mapa será el neoplatónico, que, a través de Plotino, pudo haberse originado en la India.

La magia natural se basa en la simpatía universal, en las correspondencias entre el mundo celeste y el terrenal, motivo esencial del pensamiento hermético: «Lo de abajo es como lo de arriba». En el capítulo 2 hemos visto las líneas generales del pensamiento hermético, que encontrará un aliado en la cábala práctica, pues aplicará sus métodos a la magia para convertirla en una ciencia universal. En la magia trabajaron, a pesar de la condena eclesiástica, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ramon Llull, Arnau de Vilanova, Paracelso, Ficino, Pico della Mirandola y Agrippa. Todos ellos reviven la búsqueda de Pitágoras y Platón en el antiguo Egipto.

Los magos del Renacimiento identificaban la magia con el eros. Para Ficino, a semejanza de la metáfora, consiste en acercar unas cosas a otras. Las imágenes de los astros son el medio por el que descienden al mundo los arquetipos que dirigen nuestras vidas y dan forma a nuestros temperamentos. Ese magnetismo erótico es la fuerza que deben manipular los magos. Su arte estriba en canalizar, orientar y acumular esa tensión amorosa, esas correspondencias ocultas que atan las cosas de abajo con las de arriba. Obsérvese que lo que la física contemporánea llama «interacciones fundamentales» o «entrelazamiento cuántico» no se aleja mucho de estas concepciones. Lo que diferencia la magia renacentista de la física moderna es la naturaleza de la atadura, imaginal en el primer caso, material en el segundo (aunque cabría preguntarse si esa «materia» no es también una «imagen»), aparte, por supuesto, de sus métodos. Ambas buscan desvelar los vínculos no visibles entre las cosas, ya se llamen «gravedad», «amor» o «magnetismo». Tanto la magia como la ciencia dan respuesta a las necesidades de la imaginación. Pero mientras que la primera se centra en el dominio de los propios procesos imaginativos, de los pro-

pios fantasmas, la segunda transforma sus fantasías en artefactos tecnológicos externos, destinados a la manipulación del entorno físico. Una trabaja hacia dentro, la otra hacia fuera.

Una hipótesis de partida de la magia de Giordano Bruno es que el eros se manifiesta en la naturaleza sin intervención de la voluntad humana. Por eso sostenía que todo puede manipularse mediante la imaginación. Pero para ello el mago debe controlar sus propios fantasmas. Bruno fue en este sentido el padre no solo de la psicología, sino también de las ciencias de la comunicación, cuyos maestros detectan intuitivamente las profundas pulsiones colectivas. La Reforma logró eliminar las ciencias basadas en el control mental del eros fantástico. En la época de Hume, durante la Ilustración escocesa, todavía se quemaban brujas. Curiosamente, la censura de lo imaginal tuvo como consecuencia el desarrollo de las ciencias abstractas y, por ende, de la tecnología. Aun así, la imaginación creativa revive en la física de principios de siglo xx. Tanto Einstein como los jóvenes genios de la física cuántica reformulan radicalmente nuestra visión del mundo, aunque esa metamorfosis no ha sido todavía asimilada.

Los sabios de la Antigüedad, desde Buda hasta Sócrates, ya habían intentado transformar la fuerza del eros en fuerza contemplativa. Los filósofos platónicos lo hicieron a su manera, postulando que la filosofía era el arte de la simpatía, y el filósofo, el amante por excelencia. Mientras que el tecnócrata, para satisfacer sus deseos, se entrega a la máquina, el humanista se entrega a los poderes del alma, que son los de la imaginación.

La función del mago renacentista consiste en transformar la voluntad mediante el impulso emocional de las palabras y las imágenes. Lo llevan haciendo durante mucho tiempo el

cine y la literatura, y, más recientemente y por entregas, las series de las plataformas digitales. El alma no puede comprender nada sin imágenes, esa es la fisiología sutil sobre la que opera el mago. Se sirve de un mundo imaginal que es intermediario entre el cuerpo y el espíritu, entre la tierra y el cielo, y resuelve su oposición. El cuerpo sin el alma se descompondría. La fuerza de integración que lo mantiene vivo y unificado reside, para el mago renacentista, en el corazón. Este es además la sede de los recuerdos y los afectos, asimismo imágenes que el alma capta con facilidad al formar parte de su vocabulario natural. No en vano Aristóteles defendía la superioridad de la imagen sobre la palabra, entre otras cosas porque es más fácil de memorizar que el concepto abstracto y acompaña con mayor naturalidad la vida del hombre. Comprender el alma humana supone conocer dicho lenguaje imaginal. De ahí que los magos hablen de una gramática de la imaginación, astral o celeste, que influye en el mundo de aquí abajo y canaliza su flujo.

Platón formuló una fascinante teoría de la visión que no vendría mal recuperar. La visión es probablemente más activa de lo que pensamos. En el *Timeo* se dice que se produce mediante la emisión de un rayo ígneo que atraviesa las pupilas, procedente del fuego interno del cuerpo que mantiene vivo el pulso del corazón. La visión, como la araña, teje su tela. Este planteamiento transforma las relaciones entre las ideas y la visión, o entre la visión y el corazón, que es un depósito de imágenes. Ya hemos comentado que esas concepciones fueron retomadas por Ibn Arabí y por el amor cortés de los amigos de Dante. Algunos poetas árabes fueron condenados por identificar a la dama a la que dedicaban sus poemas con un espíritu (*rûh*), intermediario entre el hombre y Dios. La consideración de la mujer como vehículo espiritual no era desconocida en el islam y es el motivo cen-

tral de *El intérprete de los deseos* de Ibn Arabí. En esta obra, una adolescente llamada Nezâm (Armonía) personifica la tierra sagrada de la inocencia primera. La gracia de sus gestos y el pudor de su conducta son un dedo señalando a las estrellas. Ibn Arabí tiene la precaución de precisar que sus poemas son simbólicos, que la belleza sensible no hace más que evocar la celeste, aunque ello no impidió que se lo acusara de vestir un amor sensual con el ropaje de la espiritualidad. Para el místico andalusí, el mundo sensible no es una trampa, sino un trampolín para elevarse desde la belleza sensible hasta la luz de lo inteligible. La joven Nezâm representa la sabiduría o Sophia, sublime y divina, cuya belleza y alegría engendran la emoción y el arrebato. Ese mismo planteamiento será el de los fieles del amor. Mantenerlo en secreto es condición esencial en este tipo de raptos. Lo vemos en Dante y en el *Quijote*. La suspensión indefinida del deseo recuerda las prácticas tántricas y la admonición de Schiller: «Solo lo que no ha ocurrido no envejece». Pero el fantasma femenino puede también apoderarse del aparato pneumático, causando en el enamorado perturbaciones somáticas. El síndrome del eros patológico, cuyo paciente se consume debido a una imaginación obsesiva, es descrito por Avicena y Arnau de Vilanova. Forma parte de la «infección fantástica» de la que hablaba Guido Cavalcanti y que encontramos en los sueños y visiones de Dante. El amor es aquí un asunto fantasmagórico, pues el fantasma, la imagen de la amada, acapara todas las actividades del alma. Así, al amante no le queda más alma que la imagen de ella, se ha transformado en el objeto de su amor. Ese será también el patrón del amor divino, de la mística y de la divinización de la psique mediante la devoción.

El universo es un ser vivo que respira. El parentesco entre el eros y la magia se justifica por la continuidad entre el

aliento individual y el cósmico, entre el fuego interior de la vida (recordemos a Heráclito) y el fuego del astro solar. Pero el alma, por ser incorpórea, no puede percibir las imágenes por sí misma, necesita de la túnica del cuerpo (como nos recuerda Platón). Desde ahí puede contemplar las imágenes como reflejadas en un espejo. El rayo interior proyectado por los ojos regresa al lugar del que procede, el fuego interno que se exterioriza a través de la mirada. La flecha del amor no es aquí metáfora, ya que puede infligir verdaderas heridas.

El deseo, sea de la naturaleza que sea, acaba por convertirse en la persecución de un fantasma. Y su apaciguamiento solo puede ocurrir en el ámbito imaginal. Reconocer esos mecanismos resulta esencial para su desarticulación. Lo vemos en la vida de Buda (en la noche de la gran batalla bajo el árbol del despertar), en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola o en el moderno *mindfulness*. La idea central del Renacimiento es que cosmos y hombre se reflejan mutuamente, algo que confirma la astrofísica moderna. El ser humano es un astro caído. El origen del carbono, base de la materia orgánica, se sitúa en la combustión estelar, en el fuego puro que se encuentra más allá de la esfera lunar, pero su hogar está en la Tierra. Cada astro inscribe en el hombre sus cualidades: facultad contemplativa, inteligencia, furor bélico o melancólico. Este parentesco permite postular una teoría del eros (compatibilidades e incompatibilidades en las pasiones) y justifica las operaciones de la magia. Con el tiempo, esas operaciones se transformarán en las de la ciencia moderna. La máquina suplantará al hombre y, en esa correspondencia, reflejará un cosmos mecánico.

AGRIPPA Y LA FILOSOFÍA OCULTA

Soldado, médico y escritor, Agrippa von Nettesheim (1486-1535) nace en una familia de nobles de provincias al

servicio de la Casa de Habsburgo. Estudia en la Universidad de Colonia, cuyo claustro se encuentra dividido entre tomistas y albertistas (la universidad no sabe vivir sin facciones), y se une a los seguidores de Alberto Magno, doctor universal, astrólogo y alquimista, Padre de la Iglesia y descubridor del arsénico. En esa época Alberto acaba de escribir el *Espéculo*, una obra en la que defiende la astrología como medio de conocimiento legítimo y cristiano.

Los antiguos sabios de Persia, Caldea y la India compartían una misma inquietud: atraer lo alto y obtener beneficios celestes. Sus prácticas desembarcaron posteriormente en el puerto de Alejandría y fueron asumidas por algunos filósofos del delta. Este marco general terminó llamándose «neoplatonismo». A fin de cuentas, Platón había sido pitagórico y Pitágoras había encontrado su filosofía en Oriente. Ese es el telón de fondo en el que se mueven las especulaciones mágicas de Agrippa. Su principal obra, *De occulta philosophia*, recoge una antigua teoría de las artes mágicas que combina la filosofía estoica y neoplatónica, la especulación numérica de pitagóricos y cabalistas y la doctrina de Ficino sobre el Alma del mundo. El mago conoce y utiliza la simpatía y la antipatía universal, según la cual cada cosa se halla bajo un dominio planetario, gracias al espíritu del mundo o quintaesencia, que une lo ínfimo con lo superior. Dentro del organismo cósmico todo participa de todo, de manera que el cuerpo del hombre está completamente determinado por el cuerpo cósmico, aunque como entidad espiritual se halla en posesión de una voluntad libre. Agrippa se opone a la doctrina de la predestinación.

De acuerdo con esta visión platónica, «recogida por Hermes Trismegisto, los mecubales hebreos y el brahmán Yarcas», el universo tiene tres ámbitos bien diferenciados, cada uno de los cuales ejerce su influencia sobre el inferior. En la

cúspide se encuentra el ámbito de los significados, angélico e inmaterial, arquetípico y perfecto. Debajo está el ámbito intermedio, aéreo, hecho de materia sutil, que no goza de la perfección del anterior pero alberga las fuentes e influjos que rigen nuestro mundo, que es el mundo sensible, llamado «sublunar». Todo cuanto hay en el mundo aéreo y sublunar está sujeto al crecimiento y la corrupción. Hay un hilo o cadena que conecta los tres mundos, una vía de ascenso y otra de descenso por las que suben y bajan los seres. En virtud de esta escala, cada cosa del mundo inferior se corresponde, según su género, con su inmediata del mundo superior. Así pues, las cosas de nuestro mundo reciben su fuerza, llamada «quintaesencia», del cielo, del mundo intelectual arquetípico, a través de los astros. El universo se despliega y repliega desde arriba, no desde abajo como supone la cosmología de hoy. Esa es la diferencia fundamental entre el mundo antiguo y el moderno.

Todo cuanto llega a los seres lo hace gracias a esos intermediarios. Desde el mundo inferior, cada cosa puede alcanzar el mundo celeste o planetario, y desde ahí las estrellas, después las inteligencias y por último el arquetipo. La magia, que Agrippa llama «filosofía oculta», procede de toda esta larga cadena. El arte de la magia consiste precisamente en atraer alguna virtud divina por medio de la naturaleza, es decir, en ejercer el poder de la semejanza y la armonía. La naturaleza es la gran maga, pues cuanto hay en el mundo sublunar es reflejo del superior. Ganarse el afecto de los astros es el primer paso que debe dar el mago. Para lograrlo, precisa realizar operaciones de atracción simpática. El agua simpatiza con la tierra por su frescor y con el aire por su humor, el aire con el fuego por su calor, el fuego con el cielo por su materia; y no se mezclan el fuego y el agua sino por el aire, ni el aire y la tierra sino por el agua, ni el alma y el

cuerpo sino por el espíritu, ni el intelecto y el espíritu sino por el alma. La naturaleza, tras dar forma al neonato, lo provee del espíritu como alimento para que adquiera la inteligencia procedente de Dios. Se compara con la leña, que una vez que está seca se impregna de aceite para que sirva de yesca y pueda encenderse el fuego, que es fuente de luz. Siguiendo tanto procesos naturales como artificiales, es posible alcanzar beneficios celestes. Hay piedras y metales que simpatizan con las hierbas, así como animales con los cielos, mientras que los cielos lo hacen con las inteligencias y estas con los atributos divinos, a cuya imagen y semejanza han sido creadas todas las cosas. La primera imagen de Dios es el mundo; la del mundo el hombre, la del hombre el animal, la del animal el zoófito, la del zoófito la planta, la de la planta los metales y, por último, la de los metales las piedras.

GIORDANO BRUNO: EL FUEGO FATUO

Nacido a los pies del Vesubio, en la pequeña villa de Nola, nunca lo abandonará el fuego interior ni una naturaleza vehemente, en constante ebullición. Del fuego proviene y al fuego se consagrará. En 1565, con diecisiete años, ingresa en el gran convento de los dominicos de Nápoles, cuando la ciudad era todavía española. Allí encuentra los restos de su admirado Tomás de Aquino. Al poco tiempo, abandona el hábito y huye de la «prisión angosta y negra del convento» para asumir una vida errante y aventurada. Se gana el sustento como maestro de escuela en las aldeas del norte de Italia. No deja de viajar y se doctora en teología en Toulouse. Estudia las ideas de Aristóteles sobre el alma y la *Docta ignorancia* de Nicolás de Cusa, aprende que en el infinito coinciden los opuestos y aspira a reconciliar la religión con la filosofía natural.

El fuego de la provocación y el escándalo lo persigue. En su segunda estancia en la Universidad de París desafía al claustro de profesores con una violenta refutación de Aristóteles. Algo parecido ha hecho antes en Oxford frente a la «ciénaga de los pedantes» —episodio recogido en la *Cena de las cenizas*, uno de sus diálogos escritos en Inglaterra, probablemente la época más productiva de su carrera—. A Bruno no le importa desatar conflictos, es impulsivo y provocador, carece de la prudencia de Ficino, pero sigue al florentino en su amor por la religión egipcia, una religión de la mente recogida en la obra de Hermes Trismegisto. El neoplatonismo, el lulismo y el hermetismo serán sus referencias intelectuales, con las que pretenderá expulsar a la bestia triunfante. El universo de Bruno está impregnado de vida y es en sí mismo un organismo infinito. Las mónadas, y no los átomos, son los componentes de este ser vivo cósmico.

Tras su periplo europeo, fija su residencia en la liberal Venecia. En mayo de 1592 la Inquisición lo encarcela. Ocho años de prisión y un largo y tortuoso proceso, bien documentado, terminan con la condena por herético, «impenitente, pertinaz y obstinado». Muere en la hoguera del Campo dei Fiori, despojado de sus ropas y atado a una estaca, con la lengua sujeta a una prensa de madera para que no pueda articular palabra. El 9 de junio de 1889 se erige por suscripción internacional una estatua en el lugar de su muerte. Se exalta su figura como mártir de la libertad de pensamiento, defensor de Copérnico y precursor de la ciencia moderna. Nada más alejado de la realidad: Bruno fue un mago hermético cuyo mundo, lleno de vida y divinidad, poco tiene que ver con la frigidez del material cósmico contemporáneo.

LA MAGIA DE BRUNO

La magia de Bruno pretende atraer dáimones o espíritus por medio de «vínculos». Para ello, lo primero es reconocer los influjos que pasan de Dios a los dioses, de los dioses a las estrellas, de las estrellas a los dáimones (que tienen a su cargo los astros, incluida la Tierra), de los dáimones a los elementos y de estos a los seres vivos y su sensibilidad. Dicha escala descendente es la que permite la operación mágica. La ascendente, por su parte, es una vía iniciática que hace el recorrido inverso, hasta alcanzar el Alma del mundo y la contemplación del Supremo. En *De occulta philosophia* encontramos una sección dedicada a los vínculos (III, 33) en la que se describe el modo de establecerlos mediante palabras y cánticos. También puede invocarse a los dáimones recurriendo a imágenes, signos y figuras mágicas, así como al ejercicio de la imaginación y la memoria para que reciban su influencia. En este punto hallamos la aportación más genuina al viaje imaginal. En *De magia*, Bruno esboza su psicología mágica, en la que la imaginación, ejercitada mágicamente, se convierte en una fuente de energía psíquica que da acceso al «vínculo de los vínculos», al misterio supremo. El lenguaje es aquí oscuro, pero la idea central es que el ejercicio de la imaginación, mediante la aplicación de métodos mágico-mnemotécnicos, puede atraer fuerzas espirituales y daimónicas y liberar la energía psíquica del individuo. La descripción del proceso recuerda a las técnicas del yoga y de la meditación budista. Pero en Bruno no se trata de desmontar el yo, sino de engrandecerlo. El conjunto de las prácticas mencionadas se destina a erigir una «personalidad mágica», una configuración psíquica que permita orientar y captar los vínculos. Tal es el objetivo del conocimiento: obrar el «milagro del hombre» del que hablaba el hermetismo.

LA PERSONALIDAD MÁGICA

Los *Treinta sellos* de Bruno forman un conjunto de misteriosas disquisiciones acompañadas de diagramas que exponen los principios de la mnemotecnia mágica. El propósito es, como ya se ha dicho, erigir una personalidad mágica mediante grandes dosis de soledad y serenidad. El fundamento de la primera «contracción» es el aislamiento, el retiro al desierto o a los bosques. Entre los que lograron esa personalidad se cuentan Zoroastro, Moisés, Jesús de Nazaret, san Pablo, Ramon Llull y los contemplativos egipcios. Bruno se queja de la vida de su tiempo, frenética y competitiva, por haber destruido las condiciones propicias para la paz y la tranquilidad que requiere el mago.

Con el concepto mencionado de «contracción» se pretende explicar la relación (sin duda heterodoxa) entre Dios y su creación. El término presenta dos niveles de significado. En su sentido ontológico, denota la forma en que el Uno (Dios) desciende a la multiplicidad. En su sentido noético, da cuenta del modo en que el alma individual asciende hacia Dios mediante el proceso inverso. La creación es el camino de ida; la contemplación, el de vuelta. Bruno pone en tela de juicio la eficacia de los métodos psicológicos y médicos de su tiempo, así como las antiguas prácticas de los místicos, para realizar la ascensión. En su opinión, el medio más eficaz es el de una memoria ejercitada, capaz de elevarse desde la multiplicidad fragmentada que se ofrece a la sensibilidad hasta la comprensión de los principios que rigen el mundo natural.

El objetivo de Bruno es fundar, mediante las cuatro guías de la vida contemplativa (amor, arte, *mathesis* y magia),una contrarreforma egipcia. Cada una de ellas combina magia y furor platónico. El *furor* es al mismo tiempo el estado que precede a cualquier generación y el rapto y aspiración del alma a su principio. De nuevo tenemos un camino de ida, la

creación, y otro de vuelta, la contemplación. El amor es la virtud viviente que se halla en todas las cosas y que, al ser captada por el mago, sirve de guía en la ascensión desde el mundo sublunar hasta el mundo celestial. El arte (que podría referirse a su interpretación del *Ars* de Ramon Llull) muestra el modo en que podemos unirnos al Alma del mundo. La *mathesis* enseña a abstraer de la materia, del movimiento y del tiempo, facilitando la contemplación de lo inteligible.

ELOGIO DEL ENTUSIASMO

En 1585 se publica en Inglaterra *Los heroicos furores*, una serie de poemas al estilo de Petrarca que explican las vertientes filosófica y mística del amor. Como en la *Vita nuova* de Dante, frente a los amores vulgares (sensuales) se erigen los heroicos, que nacen de la parte intelectual del alma. El libro sigue de cerca el comentario de Ficino al *Banquete* platónico, con su teoría de los dos Venus, el superior y el inferior. La luz divina nunca deja de estar presente en todas las cosas. La imagen dominante es la de los ojos-estrellas, la mirada como fuente, el poema amoroso como plegaria. Bruno aspira a una religión que se base en la contemplación natural, mediante la cual la luz divina que resplandece en todas las cosas toma posesión del alma, la encumbra y la convierte en parte integrante del propio Dios. El alma se concibe aquí como fuente de luz (que emerge a través de los ojos), «de verdad, esencia y bondad».

El entusiasmo heroico busca en la naturaleza los reflejos de la luz divina. Se suceden las imágenes del arrobamiento místico, semejante a una nave sin piloto. Uno de los pasajes menciona cuatro entusiasmos buenos o «contracciones» (que recuerdan a los estados meditativos del budismo) y toda una serie de experiencias integradas en la mística amorosa del hombre-mago. Los cuatro grados de entusiasmo o *fu-*

ror a través de los cuales el alma asciende hacia el Uno son los descritos por Ficino a partir de fuentes platónicas: el primero es el furor poético (inspirado por las musas), el segundo el religioso (bajo la advocación de Dioniso), el tercero el profético (inspirado por Apolo) y el cuarto el amoroso (bajo la protección de Venus). Gracias a este último, superior a todos los demás, el alma adquiere la naturaleza del Uno y «toma refugio» en su seno, tornándose así en «digna imagen» y copartícipe de la naturaleza divina.

En este diálogo, Bruno aparece como un gnóstico optimista, embebido de la tradición hermética. Uno de los pasajes más significativos es el de Acteón cuando sale a cazar con sus perros. En su camino encuentra un rostro de belleza sobrenatural reflejado en las aguas. Esta imagen recuerda a la del hombre-mago del *Pimander*, que avanza a través de la armadura de las esferas, desciende a la naturaleza amada y descubre su propio semblante. Se trata de la imagen del divino Creador de la naturaleza (atado a sí mismo y a todos los seres con el lazo del amor) reflejada en sus aguas. Absorbido por la divinidad, Acteón ya no tiene que buscarla fuera. Habita en su interior gracias a la reforma del entendimiento y la voluntad, y es visible cerrando los párpados.

En 1585 Bruno regresa a París. Ya no volverá a escribir en italiano. Copérnico ha hecho un gran descubrimiento, pero sin comprender su alcance. Bruno lee el diagrama copernicano, colmado del aliento divino, como un signo del retorno a la religión egipcia. La *mathesis* no es para él mera matemática, sino una de las vías (la de la abstracción) de la religión de la mente, junto con la del amor, el arte y la magia. La geometría de sus diagramas se rige por una intención pitagórica, más cualitativa que cuantitativa. Convoca a los doctores de París en el Collège de Cambrai para darles a conocer sus *Ciento veinte artículos sobre la naturaleza y el*

mundo contra los peripatéticos. La divinidad ha dejado de ser algo externo y lejano para alojarse en el interior de todos los seres vivos, incluidos los habitantes de otros mundos. Pero los doctores no permitirán que se marche hasta que no se haya retractado de las calumnias proferidas contra Aristóteles. Su temperamento le ha traicionado de nuevo. Se encuentra imbuido del carácter de quien sabe que tiene una misión que cumplir y es demasiado impulsivo y temerario para ceder a estrategias y componendas. Tanto en París como en Oxford, lo vemos combinar gestos de sumisión con otros de emancipación, dedicar sus obras a gente importante, reclamar continuamente la atención y el elogio de los doctores, pero sin poder evitar una actitud provocadora y desafiante. En esta segunda estancia en París cobra conciencia de que su reforma debe llevarse a cabo en el marco de la Iglesia. Hace así un intento sincero de reincorporarse al seno del catolicismo, pero su furor interno lo desbarata.

REGRESO A ITALIA

Giovanni Mocenigo, noble veneciano, queriendo aprender de Bruno los secretos del arte de la memoria, contacta con él a través de su librero y lo invita a Venecia. El nolano no ha hecho otra cosa durante años que cruzar fronteras, así que le seduce la idea de regresar a su tierra. Su principal actividad ahora es «escribir, soñar y astrologizar». A veces se va de la lengua y dice saber más que los apóstoles. Cree que el mundo ha alcanzado sus máximas cotas de corrupción y que ha llegado el momento de acometer la regeneración. En 1591 pasa tres meses en Padua y posteriormente vive por su cuenta en Venecia. Sigue afanándose en adquirir una personalidad mágica, una mente en la que se hagan efectivos los «vínculos» derivados de Amor. Pero carece de astucia o *savoir faire*, y empieza a resultar patente la imposibilidad de lograr su objetivo. Sufre accesos de rabia que lo

llevan a pronunciar terribles afirmaciones que atemorizan a sus oyentes e impiden la transmisión de su mensaje. Poco después se traslada a la mansión de Mocenigo y comienza a instruirlo. Se ha dicho que esa invitación fue una trampa. El caso es que Bruno comienza a sentirse incómodo y hace gestiones para marcharse, pero el veneciano lo retiene en su palacio y acaba por entregarlo al Santo Oficio.

En los primeros interrogatorios expone su doctrina como si estuviera ante los doctores de Oxford o París. Afirma que el universo es infinito, pues infinita es la potencia divina. La Tierra, por su parte, es un astro similar a la Luna y a los otros planetas, que existen en un número infinito. Las estrellas tienen una naturaleza angélica (lo que de nuevo remite al antiguo Egipto). La providencia hace que cada cosa de este mundo esté viva y dotada de movimiento; esa condición de la naturaleza es sombra o vestigio del Supremo. Aunque la divinidad es inefable e inexplicable, sus tres atributos, potencia, sabiduría y bondad, equivalen a *mens, intellectus* y *amor*.

Tras el proceso se retracta de todas las herejías que le imputan y se somete a la benevolencia de los jueces. Sin embargo, por ley las actas debían pasar por Roma. El jesuita Bellarmino extrae de sus obras ocho proposiciones heréticas y lo conmina a abjurar de ellas. Bruno acepta, pero poco después retira sus retractaciones y se obstina en declarar que no ha caído en herejía y que el Santo Oficio ha malinterpretado sus afirmaciones. Insiste en que su doctrina es ortodoxa en lo que se refiere al Padre o *mens*, pero admite que no lo es respecto al Hijo, mientras que su concepción de la tercera persona, el *anima mundi*, era sostenida por los neoplatónicos cristianos. Dice que la cruz es un símbolo egipcio, cargado de poderes mágicos, y que la *prisca theologia* hermética no es la filosofía del cristianismo, sino la úni-

ca religión verdadera. Estas afirmaciones terminan por condenarlo y es declarado hereje e impenitente. Un testigo refiere que le oyó decir que existen innumerables mundos, que la magia es algo lícito, pues Moisés la había aprendido de los egipcios y Cristo se sirvió de ella. La condena sella el mundo antiguo y da paso a una nueva forma de magia en la que la imaginación y la memoria serán sustituidas por los tubos de ensayo de los laboratorios.

Entregado al brazo secular, Giordano Bruno es quemado vivo el 17 de febrero de 1600. A partir de ese trágico acontecimiento se gesta la leyenda del librepensador que pereció en la hoguera por defender el movimiento terrestre y la existencia de innumerables planetas como el nuestro. Una leyenda que empezará a tambalearse tras la publicación del *Sommario*, en el que se advierte la escasa referencia a cuestiones astronómicas y no es difícil reconocer a un hombre imbuido de hermetismo, que no concibe otra doctrina que el arte de la imaginación, heredada de los antiguos magos de Egipto.

11

EL ROMANTICISMO Y LOS MITOS

EL MITO ES EL QUE PIENSA

El gran hallazgo de la imaginación romántica fue descubrir la capacidad de los mitos para hacernos sacar conclusiones y tomar decisiones. El mito piensa, incluso respira. El pensamiento romántico advirtió que vivimos en los mitos como pez en el agua. Los mitos son nuestro aliento, incluso para los escépticos, para quienes creen vivir sin ellos. El mito busca y obedece, es orientación y guía, sumisión y liberación. A la imaginación romántica le sucederá el mito del positivismo, ciego y poderoso, sometido al mundo de las abstracciones y la lógica simbólica. El carácter lineal y progresivo del mito de la ciencia se opone a la circularidad y eternidad de los mitos antiguos.

El Romanticismo se inicia en Alemania e Inglaterra a finales del siglo XVIII. Es heredero, de un modo inconsciente, del empirismo radical de Berkeley y Hume, de su filosofía de la percepción, pero también de la metafísica de Leibniz. Como movimiento, constituye una revuelta en toda regla contra la fe de la razón, una voz de protesta en favor de «otra ilustración» que dé prioridad a las emociones, la libertad creativa y la aventura de una vida plena.

Puede decirse que el Romanticismo llegó a cubrir el mapa completo de Europa entre 1780 y 1850. Trae consigo una manera particular de sentir y entender la naturaleza y el hombre. Se desarrolla localmente, adquiriendo la idiosincrasia de cada país y proyectándose en sus artes. De Inglaterra

pasa a Alemania y de ahí al resto de Europa y sus colonias; en América deriva en el modernismo latinoamericano. Tiempo después, en la época de las vanguardias, el surrealismo llevará los postulados románticos al extremo.

En líneas generales, la emoción deviene el centro de la experiencia estética. Se pone énfasis en la espontaneidad, el asombro y el temblor que se experimenta al advertir la sublimidad, la belleza y los misterios del universo natural. El Romanticismo es también un intento de dotar al arte popular y las viejas costumbres de un estatus superior. En contraste con el racionalismo y el clasicismo de la Ilustración, se recupera el espíritu de la Edad Media con el propósito de fundar una nueva inocencia basada en ciertas intuiciones, más o menos difusas, y, sobre todo, escapar del industrialismo, la concentración urbana, el mito del progreso y el culto al trabajo útil.

Aunque el Romanticismo está arraigado en el *Sturm und Drang* alemán, los acontecimientos y las ideologías de la Revolución francesa resultarán decisivos para su consolidación. Los románticos otorgan un gran valor a los logros individuales y a los artistas «heroicos», cuyo ejemplo no solo es motivo de inspiración, sino que eleva la calidad de la sociedad. La imaginación individual goza de una soberanía que le permite liberarse de las formas clásicas del arte. El joven Hegel, cuyas ideas serán seminales para el Romanticismo, tiene una conciencia muy clara de la inevitabilidad histórica y natural del «espíritu de los tiempos» (*Zeitgeist*). Paradójicamente, el declive del movimiento en Europa coincide con los grandes proyectos de transformación social y el auge de los nacionalismos.

Los románticos percibieron, de un modo más o menos consciente, que el mito guarda una distancia irónica con respecto a la realidad. Un mito bien contado equilibra esa

querencia tan humana por la literalidad. Y cuando se pone la máscara de lo «literal», nos guía sin que nos demos cuenta. Entonces ya no es posible leerlo entre líneas o rastrear sus inclinaciones (cada mito tiene las suyas, como los juncos o las personas). Ahí es cuando se vuelve peligroso, pues adquiere un efecto paralizante, coarta cualquier tipo de interpretación y cierra el abanico de las posibilidades. Hace que nos falte el aire e impide la participación. Entonces no vivimos en el mito, sino que es el mito el que nos subyuga, abocándonos a la ceguera o la estupidez.

LA SENSATEZ ROMÁNTICA

Las imágenes míticas rigen la vida de los pueblos. El mito dominante de la Ilustración exigía la desacralización de la naturaleza, lo que de inmediato excluyó otro mito de gran antigüedad: el de la Diosa, que percibe el universo como un todo orgánico, sagrado y vivo. La diosa Madre Tierra es el núcleo de la naturaleza y sus «hijos» constituyen el conjunto del mundo natural: los ríos y las montañas, los planetas y las estrellas y, por supuesto, todos los seres vivos. Las diferentes formas de vida se encuentran entrelazadas porque todas participan de la santidad de la fuente original. Con el programa ilustrado del «dominio sobre la naturaleza», la imagen mítica de la Tierra perdió esa dimensión. Se tenía vía libre para abrir la Tierra en canal con el fin de trazar carreteras, deforestarla o penetrarla en busca de gas o combustibles fósiles. El bienestar del hombre exigía esa profanación. Hoy, el cuerpo entero de la Tierra corre un peligro de proporciones inéditas. El cambio climático y el desafío cada vez más apremiante de la sostenibilidad lo ponen de manifiesto a diario. Los desechos que se amontonan a nuestras espaldas ya no son comparables con los de las civilizaciones anteriores: residuos de centrales nucleares y químicas, toneladas de plástico flotando en los océanos y escombros de

chatarra espacial que amenazan con caer sobre nuestras cabezas.

A partir de la época babilónica, la Diosa, asociada con la naturaleza, se consideró una fuerza caótica que debía ser sometida. Ese fue el comienzo de una crisis y un progresivo divorcio que llega hasta la reacción romántica, un pequeño paréntesis antes de que se imponga la mentalidad positivista, que sitúa a la humanidad y la naturaleza en polos contrarios, como si fueran extrañas la una a la otra. A ello contribuirá el hábito de erigir el pensamiento a partir de términos opuestos, a la manera de los lenguajes binarios de los ordenadores. El mito moderno se parece al antiguo mito de los gnósticos. Ya no vivimos en el mundo, en el paisaje, sino contra el mundo, a pesar suyo.

LA DEFINICIÓN DEL MITO

Las definiciones del *mito* son casi tan numerosas como su diversidad. Joseph Campbell apuntó algunas: «El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado»[51]. El mito es la «abertura» a través de la cual las energías cósmicas se transforman en manifestaciones artísticas, filosóficas o científicas. O, en general, es cada uno de los relatos de la raza humana, la pesada carga con la que nos proyectamos hacia el futuro. El mito es el sueño que tiene cada individuo o toda una sociedad en una época determinada. Hay mitos públicos y mitos privados; ambos se manifiestan en el mundo onírico, el otro lado del espejo en el que se miran los mitos. Como los poemas, los mitos empalagan. Conviene dosificar su lectura, digerirlos lentamente, interiorizarlos, si no queremos que se conviertan en tediosa letanía. Cualquier lector de Robert Graves o del propio Campbell lo sabe. Hay que ir despacio para no acabar anegado por la energía psíquica que encapsulan y liberan.

Mientras la historia erige el archivo del pasado, consignado en una sucesión de acontecimientos manifiestos, por el subsuelo discurre una corriente irrefrenable. Ese impulso no visible ejerce una poderosa influencia sobre el espíritu humano, aunque no siempre vea la luz en forma de acontecimiento y se resista a ser registrarlo. Durante el Romanticismo todas esas fuerzas ocultas salieron a la superficie. Algunos temperamentos imaginativos realizaron valiosas incursiones en esa dimensión desconocida: Novalis, los hermanos Schlegel, Schelling, el joven Hegel, Goethe, Beethoven, Goya, William Turner y John Constable, Shelley, Coleridge o Wordsworth. Su experiencia fue enriquecida por las aportaciones de destacadas mujeres como Madame de Staël, Mary Shelley, Rosalía de Castro o Ada Lovelace. El testigo de todos ellos fue tomado en épocas más recientes por las investigaciones de mitógrafos e historiadores de las religiones como Mircea Eliade, Heinrich Zimmer, Henry Corbin, Carl G. Jung, Robert Graves o el propio Joseph Campbell, que detectaron similitudes y paralelismos en culturas alejadas tanto en el espacio como en el tiempo, lo que plantea el ineludible interrogante sobre los modos de transmisión de todo ese contenido psíquico.

LA EVOLUCIÓN DEL MITO

Como las necesidades humanas, los mitos también cambian. Campbell describe esa evolución desde los primeros cazadores-recolectores, cuando la naturaleza se hallaba investida del espíritu y la presencia de lo divino. Con el mito se pretendía resolver el conflicto que supone la muerte de un animal divino. La víctima, cuyo origen es una fuente arquetípica eterna, se entrega asumiendo su muerte, pues sabe que su vida retorna a la Madre. El sacrificio se convierte en un ritual del que participan por igual el animal y el hombre, sacrificador y sacrificado (una dialéctica que explicó de

un modo ejemplar René Girard en *La violencia y lo sagrado*). Con la Edad del Bronce y las primeras sociedades agrarias, tanto en Oriente Próximo como en Mesopotamia los mitos sufren una nueva mutación. El mundo vegetal se transforma en objeto de sacrificios simbólicos y rituales. En esta segunda fase nace el mito de la Diosa, protagonizado por la Madre Tierra y su hijo-consorte, que muere y resucita. De ella surgen todas las formas de vida y a ella regresan. Los nuevos motivos son cíclicos: las fases de la Luna y la sucesión rítmica de las estaciones y los cultivos. La tercera fase se inicia con las primeras civilizaciones. La observación de los astros sugiere la idea de un orden cósmico, de cuyo programa eterno participan los individuos. El Sol es el soberano y los planetas su corte. La diosa Madre Tierra sobrevive a este esquema, pero con sus poderes limitados por un sistema mecánico de relojería. Las incursiones bárbaras cambiarán este panorama. Los pueblos indoeuropeos y los semitas traen consigo una mitología dominada por un dios guerrero cuyo símbolo es el rayo. La tecnología extranjera del hierro subyuga al antiguo mito de la Diosa. Las mitologías de Egipto y Grecia, junto con las de la India y Persia, son producto de esa fusión. Zeus e Indra, dioses del trueno, interactúan con Deméter y Dioniso, cuyos sacrificio y renacimiento rituales, testimonios de su origen preindoeuropeo, todavía se representaban, como hemos visto, en la Grecia clásica. El centro se desplaza hacia lo masculino. Zeus asciende al trono de los dioses y Dioniso es degradado a semidiós. La mitología bíblica envilece en extremo el elemento femenino.

Joseph Campbell, como Robert Graves y Walter F. Otto, es un gran narrador de mitos. Velocista en su juventud, destaca por una prosa solvente y ágil, que no se adorna ni se detiene en bagatelas. Como pensador, combina elementos

de mitología medieval, amor romántico y espíritu moderno. A su juicio, en nuestro tiempo la función tradicional de los mitos ha sido asumida por poetas, artistas y filósofos creativos (Thomas Mann, Pablo Picasso y James Joyce eran sus preferidos). Por el contrario, los sacerdotes tienden a hacer una lectura literal de sus mitos, como los científicos positivistas y los psicólogos conductistas, que idolatran sus métodos sin interesarse demasiado por su propia participación en ellos. Frente a este tipo de actitud, los poetas y artistas, siendo como son creadores de imágenes, advierten que toda representación (ya sea el cuerpo visible de una piedra o el mental de una palabra o ecuación) está sujeta a diferentes lecturas y modos de interiorización. Campbell sostiene que tanto el científico como el artista son poetas, pero que la poesía del primero es exagerada (emulando en ese sentido la autoridad del profeta), mientras que la del segundo es irónica y abierta a sorpresas: la alegría o la angustia, el terror demoníaco o el éxtasis místico.

LA UTILIDAD DEL MITO

El mundo imaginal decanta los mitos, cuyas funciones son innumerables. Campbell destaca cuatro. La primera, quizá la más conocida, es la creación de una identidad. En este caso, el mito se emplea para apoyar el orden establecido (o para subvertirlo). No solo integra orgánicamente al individuo dentro del grupo, sino que amplifica esa pertenencia. Las diferentes mitologías nacionales, raciales, religiosas o de clase son su manifestación más reciente. Ya no se trata de un fenómeno exclusivo de países en vías de desarrollo, donde una deficiente educación fomenta la credulidad, sino que se extiende a los países más seculares y democráticos. Una ola de neotribalismo recorre Europa, especialmente en las sociedades más ricas y avanzadas, donde prolifera un nacionalismo que fomenta el miedo a la inmigración. Su au-

ge también se relaciona con la nostalgia de ciertas identidades perdidas y, sobre todo, con el aburrimiento de unas élites maduras, descreídas y ociosas que arrastran a los que históricamente han sido sus vasallos. El mito contribuye a fijar en los miembros del grupo la asociación entre un determinado sistema de signos y otro de sentimientos, lo que genera una fuerza impersonal que acaba siendo imparable.

La segunda función esencial del mito, más filosófica, es la de fomentar el asombro ante el enigma de la existencia. Las emociones que suscita este misterio van desde el miedo hasta el éxtasis místico. Se enmarcan en esta función los maestros del aliento espiritual, capaces de encontrar su propio mito y, gracias a la agudeza de su sensibilidad y creatividad, hacer partícipes de su logro al resto de la comunidad. Una tercera función, asociada a la anterior, es la cosmológica: el mito establece una imagen del universo, la visión de cierto orden espacio-temporal (hoy día matemáticamente impersonal, pero antaño poblado de emociones oscuras o luminosas). Por último, el mito desempeña una función subjetiva cuando orienta al individuo en el orden de realidades de su psique, guiándolo hacia la perdición o la realización espiritual.

Hoy sabemos que la desaparición de las «máscaras» fue un vano sueño, que no hay leyes en sí mismas y que nunca debemos subestimar las posibilidades de una metáfora. Sin embargo, seguimos jugando a que no lo sabemos y nos inclinamos ante las «máscaras», quizá por miedo a nuestra naturaleza o a otros mitos más audaces.

EL REDESCUBRIMIENTO DE LA INDIA

Desde la época clásica, Europa se ha mirado en el espejo de la India. Pero el conocimiento moderno de su cultura y filosofía se inicia durante el Romanticismo. Esa relación entre Oriente y Occidente siempre ha sido asimétrica. Un in-

terminable romance de enamoramientos, rupturas y decepciones. El pensamiento indio y el europeo se han vigilado mutuamente desde la Antigüedad, sin llegar nunca a entenderse del todo. Dos cosmovisiones jugando al escondite, dos itinerarios que se hacen guiños pero que conducen a destinos radicalmente distintos. Siempre hubo magnetismo, aunque también rechazo. Algunos historiadores han hecho el recuento de esa novela: Raymond Schwab, Wilhelm Halbfass y, sobre todo, Arthur L. Basham con *El prodigio que fue India*, mapa indispensable todavía hoy para rastrear los enigmas del subcontinente.

La indología moderna surge en el período previo al establecimiento del Raj británico, cuando Europa se debate entre el racionalismo y los postulados del Romanticismo. En 1784 se funda The Asiatic Society, cuyos primeros héroes son tres hijos díscolos del Imperio: William Jones, Charles Wilkins y Henry Colebrooke; respectivamente, un genio de la lingüística, un tipógrafo que se aventuró a traducir la *Bhagavadgītā* y un escribanointeresado en la botánica. Los tres han conocido la fiebre del sánscrito y han aprendido a navegar por sus procelosos universos de significado. Sin embargo, ese aparente descubrimiento era en realidad un reencuentro. Pitágoras, a quien se atribuye la fundación de la filosofía, era oriundo de Asia Menor y llevaba pantalones como los hindúes. Filóstrato lo retrata como el heredero de las antiguas sabidurías india y egipcia. Apuleyo menciona sus estudios de astrología con los caldeos y de técnicas de liberación y meditación con los gimnosofistas indios. Los historiadores refieren que los consejeros de Alejandro Magno mantuvieron varios encuentros con «sabios desnudos» del subcontinente, «indiferentes al dolor e impasibles ante la muerte». Según Diógenes Laercio, del lado griego formaban parte Onesícrito, Anaxágoras y Pirrón. El primero dejó

constancia de las dificultades técnicas del debate. Los griegos, como los ingleses de hoy, despreciaban las lenguas extranjeras, de modo que la conversación requería la asistencia de tres intérpretes, lo que sin duda entorpecía el entendimiento. Posteriormente, Megástenes, embajador de Seleuco I Nicátor, escribiría en la corte de Candragupta (siglo III a. e. c.) su *Índica*, una obra que superaba las crónicas de los historiadores del emperador. Megástenes no aprendió el sánscrito, pero tampoco ocultó sus simpatías por la cultura y las formas de vida locales, tanto de los brahmanes, «más ordenados y civilizados», como de los «radicales e inflexibles» ascetas y ermitaños, que le recordaban a los cínicos. Y sostuvo, como Jorge Luis Borges, que los brahmanes conocían ya todas las doctrinas de la naturaleza que se enseñaban en la Hélade.

El *Milindapañhā*, un diálogo entre el rey griego Menandro I y el monje budista Nāgasena, alcanzaría una enorme popularidad. Pero más allá del nombre del monarca bactriano, poco hay de griego en la literatura de la India antigua. Plotino buscó, como Pitágoras, un acceso directo a las fuentes de la sabiduría india y se unió a la expedición de Gordiano III. Mucho tiempo después, ya en el siglo XX, Émile Bréhier y Richard Garbe demostrarían la influencia de la filosofía del *sāṃkhya* en el pensamiento de Plotino, sugiriendo una filiación budista en el maestro de este, Amonio Saccas. El gnóstico Bardesano (siglo II) se reunió en Siria con una delegación india, y es muy probable que en Alejandría se dieran otros encuentros asociados al comercio. Hay referencias al budismo en los textos de Clemente de Alejandría, pero no hay pruebas suficientes que demuestren, como sostenía Jean Filliozat, que Hipólito de Roma, Padre de la Iglesia, leyó y comprendió la *Maitrī upaniṣad*.

MOGOLES Y JESUITAS

El islam fue durante siglos el mediador entre la India y Europa. Los eruditos musulmanes tradujeron obras de medicina, astrología, alquimia y matemáticas, e introdujeron el sistema decimal en Europa. Los «números arábigos», entre ellos el cero, son un invento indio. Sin embargo, las referencias a la filosofía son escasas y se limitan a las enciclopedias. La más completa es *Kitāb al-Hind*, de Al-Biruni (973-1048), ejemplo encomiable de objetividad académica. Astrónomo, geógrafo y matemático, Al-Biruni no vaciló en abordar el espinoso y hasta entonces ignorado o malentendido tema de la religión y filosofía indias, que describe con claridad y sobriedad en un trabajo sin precedentes. Estudió el sánscrito y redactó recensiones de la literatura védica y las enciclopedias puránicas, de la *Bhagavadgītā* y los *Dharmaśāstra*. Además, tradujo los *Yogasūtra* de Patañjali y un texto no identificado del *sāṃkhya*. Era un musulmán creyente, pero ignoró el celo proselitista, pues estaba tan convencido de la superioridad del Corán como de su ecuanimidad académica. Rehusó asociar las deidades hindúes con los ángeles del islam, buscar un denominador común entre ambas religiones o establecer algún tipo de sincretismo. Al-Biruni tuvo escasa repercusión, al contrario que Al-Shahrastani (1086-1153), uno de los primeros especialistas en religiones comparadas. Este enciclopedista invierte el sentido del origen de la filosofía: si en la Antigüedad se creía que Pitágoras había regresado de la India cargado de conocimientos, Al-Shahrastani sostiene que Pitágoras envió dos misioneros a la India para difundir sus enseñanzas, siendo uno de ellos, de nombre Brahmanan, el fundador del brahmanismo.

La edad de oro del islam en la India se produce bajo la égida de los cuatro grandes mogoles (1556-1707): Akbar, Jahāngīr, Shāh Jahān y Aurangzeb. A pesar de sus diferencias con los hindúes, los primeros emperadores musulmanes

lograron largos períodos de convivencia pacífica. Es la época del poeta y místico Kabīr (1440-1518), de familia brahmán pero criado por un tejedor musulmán, y de los intentos de reconciliación del sufismo con el monoteísmo hindú. El propio Akbar sospechaba que una y la misma divinidad era la meta implícita de todos los credos. Trató de fundar una religión nacional libre de ídolos, con elementos islámicos, indios y cristianos, que asegurara la unidad y la paz de su imperio. No lo consiguió, pero dejó una biblioteca equiparable a la de Alejandría y promovió el estudio de la literatura sánscrita. Un sueño que reavivó su biznieto, Dārā Shikoh (1615-1659) —contemporáneo del joven Leibniz, quien intentaría reconciliar las Iglesias europeas—. Shikoh erigió el vínculo intelectual más firme entre la India y Europa hasta la llegada del colonialismo. Participó en debates con los brahmanes y mostró un gran interés por sus ideas filosóficas. Tradujo al persa (o encargó traducir, no lo sabemos) cincuenta *upaniṣad* con los comentarios de Śaṃkara, reunidos en *Sirr-e-Akbar* (El gran secreto). Quiso leer todos los libros divinos, estudió los Evangelios, los Salmos, la Torá y la *Bhagavadgītā*. De su empeño salió un ensayo que concilia todas las religiones: *Majmaʿ al-Bahrain* (Confluencia de todos los mares). Dārā Shikoh fue ejecutado por orden de su hermano, el emperador Aurangzeb, acusado de ser un peligro para el orden público y el Estado. Pero no todo fue en vano. Su versión persa de las *upaniṣad* cayó en manos del filólogo francés Anquetil-Duperron, que la vertería al latín. Esa traducción fue la que sedujo a Schopenhauer y la que estudió Paul Deussen por mediación de su amigo Nietzsche. Con ese largo y cruento rodeo, la filosofía india llamaba de nuevo a las puertas de Europa.

Pero no era la primera vez que los europeos profesaban admiración por la filosofía sánscrita. En el siglo XVI, las ex-

pediciones de Vasco de Gama habían reabierto la ruta marítima a la India, y con los mercaderes llegaron los misioneros. La constancia del jesuita toscano Roberto de Nobili (1577-1656) dejaría su huella en la Ilustración europea. De Nobili fue la clave del arco que enlazaba cristianismo e hinduismo. Tenía genio para las lenguas (traducía *mokṣa* por 'paraíso') y fue el primer sanscritista europeo y el padre de la prosa tamil, con la que escribió obras apologéticas. Era hábil trasplantando conceptos cristianos al contexto indio y tuvo la audacia de presentar el mensaje de Jesús de Nazaret como propio de la tradición hindú. Nadie en Roma se explicaba el éxito de su misión en Madurai, aunque no faltaron quienes lo tacharon de laxo y charlatán. De Nobili investigó las castas, la gramática, la poética y la astronomía hindúes. Había leído a Śaṃkara y Rāmānuja, a los budistas heterodoxos y a los materialistas (que asocian a Dios con los elementos). Fue capaz de encontrar en las *upaniṣad* vestigios de la Santísima Trinidad. Defendió las ciencias brahmánicas como otra forma de expresar un conocimiento eterno, cuando la mayoría de los europeos las repudiaban al considerarlas supersticiones o idolatrías. El misionero debía asimilarlas para que su mensaje calara. Para ello no bastaba con conocer la lengua, había que renunciar a las costumbres patrias y adoptar el estilo de vida local. De Nobili vestía como un *saṃnyāsin*, se afeitaba la cabeza y llevaba una cuerda de tres hebras alrededor del torso (como los dos veces nacidos), que asociaba con la Trinidad. Estaba tan convencido de la verdad del Evangelio como de la posibilidad de trasplantarlo a suelo indio. A su juicio, de nada servía rechazar las creencias brahmánicas; el misionero debía llevarlas a su perfección, hacia una plenitud que los propios brahmanes fueran incapaces de ver. De Nobili anticipa el *aufgehoben* hegeliano y ve en la filosofía del *vedānta* «un presentimiento de la

verdad cristiana». Se sospechó que su pluma estaba detrás del *Ezourvedam* (Veda de Jesús), un texto, presentado como una traducción del sánscrito al francés, que armoniza las doctrinas védicas con los valores cristianos y que, como veremos enseguida, al cabo de un siglo entusiasmará a Voltaire. De Nobili no fue un universalista como Dārā Shikoh, pero ambos encarnan el deseo de comprender y de ser comprendidos.

NOSTALGIA DEL ABSOLUTO

La actividad de los jesuitas en la India incidió en la querella entre ciencia y religión de la Europa ilustrada. Una idea de Dios empezaba a resquebrajarse, a despojarse de viejos ropajes. Montaigne y Jakob Böhme habían preparado el terreno al deísmo, y *The History of Hindostan* (1768) del escocés Alexander Dow y las crónicas de un cirujano irlandés, John Z. Holwell, terminarían de asentarlo. Dow y Holwell sostenían que el primer paso para entender una religión extranjera era asumir que todas las religiones veneran a un mismo ser infinito y se fundan en las mismas verdades (ideario compartido por William Jones, el primer gran sanscritista inglés). Voltaire leyó a ambos y la India entró en la querella entre enciclopedistas y jesuitas. No mucho antes, Leibniz ya había propuesto traer misioneros chinos para que instruyeran a los europeos en teología natural. En 1760 cayó en manos de Voltaire el *Ezourvedam* y quedó convencido de que en la India se encontraba la religión más antigua y pura. Como Newton, Voltaire pretendía rebatir la cronología bíblica según la cual el brahmanismo era una evolución tardía de la revelación mosaica. Defendió que la India era la cuna de la civilización y la religión. En el *Ezourvedam* encontró argumentos en favor de una religión surgida de la naturaleza, racional y deísta, exenta de idolatría y superstición. En una carta a Federico II el Grande afirma que «nues-

tra sagrada religión cristiana se fundó en la religión de Brahmā». Pese a ello, la aproximación ilustrada a la India fue conjetural y superficial, y los artículos de la *Encyclopédie* que la abordaban, imprecisos y despectivos. Diderot (que copia a Pierre Bayle sin citarlo) confunde el budismo (los adoradores del dios Fo) con una secta brahmánica china y considera su «pasión por la nada» como una apología de la inmovilidad y la mortificación. El interés ilustrado por otras culturas estuvo animado por la crítica del cristianismo. Diderot y D'Holbach fueron en este sentido más eurocéntricos que los jesuitas.

Para el Romanticismo, la India se convertiría en el paraíso perdido de todas las religiones y filosofías, en la morada original, la cuna de la humanidad y de la jovialidad del alma. La fe ilustrada en el progreso había debilitado el sentido de unidad y plenitud, por lo que solo retornando a los orígenes perdidos se podría disipar la sombra de nihilismo que se cernía sobre Europa. Johann Gottfried von Herder, precursor de la inclinación romántica hacia la India, retoma la pulsión genealógica: Oriente es la infancia inocente y pura, Grecia la juventud vigorosa y Roma la madurez decadente. Llega a afirmar que los hindúes son el pueblo más noble. Los encuentra moderados y tranquilos, alérgicos a la violencia y de alma profunda y silenciosa, creyentes en la unidad de todas las cosas. Cita para demostrarlo unos versos traducidos por Jones:

> Viṣṇu está en ti, en mí, en todas las cosas;
> qué tontería sentirse amenazado.
> Descubre el corazón de todas las criaturas en el tuyo,
> y destruye la ilusión de que eres distinto.

Frente a otros dioses salvajes o crueles, esa divinidad le parecía pura y sublime. Pero no todo eran parabienes: Her-

der repudiaba la doctrina del karma, «que debilita la empatía hacia los que sufren», y la transmigración, a su juicio un atentado contra el humanismo europeo (muy superior). Al fin y al cabo, nunca dejaría de ser profundamente cristiano y europeo. Para el joven Friedrich Schlegel, Europa había ido demasiado lejos en lo mecánico, dejándose en el camino la sensibilidad, de ahí que sus ciudadanos se comportaran como autómatas. Se lanzó al estudio del sánscrito, pero zanjó su entusiasmo al toparse con el panteísmo («que invita a la indolencia y halaga la vanidad»). Su hermano August Wilhelm tomaría posesión en 1818, en Bonn, de la primera cátedra europea de indología.

Entretanto, Alexander von Humboldt escribe sustanciosos artículos sobre la *Bhagavadgītā*, que Hegel reseña concienzudamente. Prototipo del varón erudito (inclinación libresca, habitante de un mundo de abstracciones), Hegel lee a Colebrooke. Aunque se ha criado en la exaltación romántica de la India, será su crítico más severo, si bien sus opiniones se limitan a las escasas fuentes disponibles sobre el pensamiento indio. A Hegel lo define una idea: el curso de la historia es irreversible y su espíritu avanza hacia riquezas y complejidades crecientes, lo que descarta de entrada la hipótesis romántica de que los orígenes constituyen una época dorada. Tras ser nombrado profesor en Berlín, inicia el estudio de las civilizaciones india y china. Dos años después Colebrooke publica sus ensayos (exhaustivos, rigurosos, empáticos) sobre el *sāṃkhya* y el *nyāya*. Hegel recurrirá a ellos en sus lecciones sobre filosofía de la historia. Sin embargo, no tendrá la oportunidad de conocer los estudios posteriores de Colebrooke sobre el budismo, el *vedānta* y el materialismo *cārvāka*. Los primeros ensayos de Eugène Burnouf (1801-1852) también llegarán demasiado tarde, por lo que Hegel nunca comprenderá el budismo. Tampoco res-

ponderá al desafío de Anquetil-Duperron, que esperaba una respuesta del idealismo alemán a la visión upanisádica. La India quedaba cancelada y superada y, al mismo tiempo, preservada y elevada (*aufgehoben*). No había marcha atrás en la historia. La concepción hegeliana del espíritu no admitía corrientes independientes, subterráneas o paralelas. Oriente era el comienzo, la gestación; la India formaba parte del pasado de Europa. El curso del espíritu progresaba desde allí hacia Occidente, nacía en Asia y culminaba en Berlín. Tanto Edmund Husserl como Martin Heidegger profundizarán en este eurocentrismo.

SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer representa el culmen de la consideración europea hacia la India. Mordaz crítico de Hegel, le sobrevivió treinta años y tuvo acceso a materiales que el filósofo idealista nunca conoció. Le fascinaba la traducción latina de las *upaniṣad* de Anquetil-Duperron, hasta el punto de afirmar que era «la lectura más gratificante y conmovedora que puede hacerse en este mundo: ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte». Tal fue el impacto que tildaría de teístas y europeizantes todas las traducciones posteriores. Respecto a la supuesta filiación budista de su gran obra, aseguró que no conocía nada del budismo cuando escribió *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer no compartía la nostalgia romántica por el origen ni la idea hegeliana del despliegue del espíritu. Para él, la historia simplemente carecía de sentido; prefería los ciclos recurrentes del budismo a la historia lineal y progresiva que había asumido Europa. Lo que acontece en el mundo obedece a una causa ciega, una voluntad que avanza de lo inorgánico a lo orgánico, conscientemente pero sin saber nada de propósitos. Solo la experiencia estética constituye un alto en ese avance ciego y egoísta de la voluntad. Únicamente

pueden eludir su tiranía la empatía y la compasión. Con esta última, la pluralidad de los individuos se revela ilusoria y se diluye el poder del egoísmo. Schopenhauer postulará una filosofía ética como la del budismo y en la que él mismo ve la culminación del proyecto kantiano. Para el filósofo de Fráncfort, la idea del mundo como voluntad y representación se encontraba ya en los textos védicos, pero no como antecedente histórico, sino como verdad intemporal a la que él había llegado por otro camino.

Schopenhauer albergaba la esperanza de que el estudio de la cultura india trajera a Europa un nuevo Renacimiento. Consideraba que la cosmovisión cristiana se entendía mejor desde la perspectiva del budismo y el *vedānta*, al igual que el conocimiento del sánscrito permitía conocer más a fondo el griego y el latín. La India volvía a ser el espejo en el que Europa debía contemplarse, y el viaje a la India, un viaje interior, seguía siendo el mejor método para conocerse a uno mismo. Pero, junto a todo esto, Schopenhauer fue para sus contemporáneos el gran sacerdote de la religión atea. Un santo que predicó la castidad y renunció a las trampas del deseo. Se había acercado al budismo tras advertir la «maldad del mundo», en una época de su vida en la que todo le parecía miserable y fugaz, la creación de un demiurgo maligno que se deleita en el sufrimiento de los seres. El Buda histórico era a su juicio el único que había comprendido esa condición natural del mundo. Ante las visitas le gustaba presentarse como budista, y en su estudio había una estatua de Buda cuya peana mandó tallar con el oro de más calidad.

A Schopenhauer le gusta caminar. Marcha con una inusual ligereza y, cuando la luz transfigura el paisaje, se detiene a contemplar el espectáculo a través de su monóculo. Momento que aprovecha para sentenciar: «La materia es un efecto, nunca un fundamento» o «No podemos saber a qué

profundidad llegan las raíces de la individualidad». Quizá esa inaccesibilidad, que ya había señalado Heráclito, sea la causa de un temperamento difícil. Tras romper relaciones con su madre, por la que sentía una abierta antipatía (por parlanchina y manirrota y por haber arruinado la vida de su padre), vivió solo y nunca aprendió a tolerar las debilidades de los demás. Se convirtió en una especie de ogro intimidatorio, de penetrantes ojos azulados, afiladas patillas y profundos pliegues en su rostro. Pero también tuvo facetas más amables. Al parecer fue una persona sensible y excitable. Si oía una heroicidad se le llenaban los ojos de lágrimas, y se le quebraba la voz cuando contaba un acto noble o conmovedor. Despreciaba todo lo superficial y vulgar, pero era capaz de mostrar una extraordinaria afectividad hacia aquellos cuyas virtudes apreciaba. Podía ser ameno y locuaz, sobre todo en sus paseos, que acompañaba de un cigarro. Era monárquico y enemigo de revoluciones. Conocía el griego y el latín, aunque nunca aprendió sánscrito, así como muchas otras lenguas, entre ellas el español (fue un entusiasta lector de Gracián), el italiano o el francés, que consideraba una jerga. Tuvo en gran estima el inglés (decía que había sido concebido en Inglaterra, durante un viaje de sus padres). Todas las tardes leía *The Times* y a la hora de cenar el *Frankfurter Postzeitung*, del que era suscriptor.

Schopenhauer fue un excelente escritor. A diferencia de lo que ocurre con «maestros del galimatías» como Hegel o Fichte, su lectura puede proporcionar momentos de gran placer. Detestaba la parafernalia y el papanatismo del mundo académico, especialmente a los profesores de filosofía («gusanos que se alimentan del cadáver del filósofo»), pero amaba a Platón y a Kant. Estaba convencido de que el segundo le había curado de las fantasmagorías del primero. Creía que los hombres habitan dos mundos, uno dominado

por la razón suficiente y el otro libre de la tiranía del límite y la causalidad.

Fiel a su padre, comerció con las Indias Orientales, pero no con especias sino con ideas. Estas le llegaron escritas en latín por la mano de un francés. La versión de las *upaniṣad* de Anquetil-Duperron que tanto le había impresionado era un triple desplazamiento (del sánscrito al alemán pasando por el persa y el latín) que inevitablemente dejaba muchas cosas en el tintero y suscitaba muchas otras. Tuvo su primer contacto con las *upaniṣad* en 1816, mientras escribía *El mundo como voluntad y representación*, y en la segunda edición de su gran obra ya encontramos adiciones y enmiendas que dan cuenta de su lectura del clásico hindú. Algunas de sus principales tesis casaban con la filosofía del *vedānta*: la unidad fundamental de lo real, la representación como proyección de apariencias espacio-temporales (culminación del kantismo, cuyos *a priori* reducía a espacio, tiempo y razón suficiente) y la realidad de un deseo ciego (llamado voluntad) que no conoce propósitos ni direcciones y que le sirve para oponerse a Hegel (la historia como sinsentido). La realidad que vemos no es la verdadera; todas las diferencias que observamos corresponden a una misma entidad que las trasciende: la voluntad. El filósofo lo ilustra con una representación teatral cuyos actores se muestran antagónicos y en discordia pero que, una vez terminada la función, comparten la misma esencia, constatando lo ilusorio de aquella individualidad.

Fue el primer gran filósofo en advertir un paralelismo entre las doctrinas brahmánicas y las platónico-kantianas. La *cosa en sí* era, por supuesto, la *voluntad*, que asociaba con el concepto de *bráhman-ātman*, mientras que la condición ilusoria de los fenómenos estaba vinculada con el concepto de *māyā*. Pero hay al menos dos diferencias fundamentales. En

Schopenhauer la voluntad domina sobre la representación (que es su instrumento); sin embargo, en la filosofía india, que es una filosofía de la cultura mental, lo contrario también es posible. Por otro lado, en Schopenhauer esa esencia compartida, unidad de todo lo real, es negativa, ciega y avasalladora (ante ella solo cabe la receta luterana: reprimir todo deseo o pasión), mientras que en las *upaniṣad* es un principio más atractivo. A pesar de lo simplificadoras que puedan resultar estas asociaciones, subrayan aquello que comparten ambas tradiciones: que la mente nos induce a ver los fenómenos de un modo condicionado que vela lo real, y que solo el sabio es capaz de rasgar ese velo (aunque Schopenhauer no ofrezca instrucciones al respecto).

En el ámbito de estas particulares asociaciones, la voluntad cósmica fue para Schopenhauer un principio inmanente y no trascendente, que se correspondía con la naturaleza primordial del *sāṃkhya* (una filosofía que, pese a lo incipiente de su estudio en Europa en la primera mitad del siglo xix, llegó a conocer cabalmente): una energía ciega *contraria* al espíritu puro, el *testigo* (*puruṣa*). Es precisamente en esa «contrariedad», en esa oposición no resuelta, donde el filósofo revela que es hijo de su tiempo y del luteranismo. El apego por las cosas del mundo, que los budistas identifican con el concepto de *upādāna*, equivalía a su «voluntad de vivir», mientras que el karma era una voluntad individual sin intelecto. No obstante, el filósofo estaba convencido de que «por las venas del cristianismo corre sangre india» y que el conocimiento del pensamiento indio permitiría acercarse de manera más rigurosa al cristianismo. En cierta ocasión mencionó que albergaba la esperanza de que la sabiduría india propiciara un cambio y una reorientación radical del pensamiento europeo. Sea como fuere, nunca consideró estas ideas como influencias o antecedentes históricos (del

despliegue del espíritu, digamos), sino como verdades perennes que no conocen las restricciones temporales o geográficas. Anquetil-Duperron creía como él que los sabios de todas las épocas habían sostenido lo mismo. Schopenhauer era, por supuesto, uno de ellos; nunca tuvo ningún rubor en afirmar que tanto el Maestro Eckhart como Buda enseñaban lo mismo que él.

Es indudable que el «buda de Fráncfort» ilustra mejor que nadie el giro del pensamiento europeo hacia la India. Mostró una genuina disposición a incorporar conceptos indios para ilustrar sus doctrinas. Frente al progreso y el racionalismo, sabía que el intelecto se encontraba al servicio de la voluntad (en esto seguía a Hume) y que la razón podía ser una fuerza ciega, neurótica y obsesionada por el control, como ponía de manifiesto el desarrollo tecnológico. Pero no todo fueron aciertos. Schopenhauer no acabó de entender el budismo. Cometió el error de pensar que el nirvana era una especie de extinción, de nihilización de la realidad, que se ajustaba como un guante a su innato pesimismo, precisamente en una época en la que el pesimismo era la gran acusación contra el budismo por prescindir del paraíso o rebajarlo a un lugar de paso. En este sentido, las semejanzas con su filosofía son superficiales o simplemente se deben a un malentendido. En Schopenhauer no hay mención alguna a la cultura mental ni a la gracia, dos aspectos fundamentales del budismo. El filósofo alemán creía que el mundo como sueño de la voluntad era una pesadilla e identificaba la existencia misma con el sufrimiento. Creía que al ser humano más le valdría no haber nacido. Nada más alejado del budismo, para el que la vida humana constituye una plataforma inmejorable para el logro del despertar. El mundo que habitamos no es una colonia penitenciaria, sino que está poblado por budas y bodhisattvas que ejercen continuamente una

actividad salvadora. Hay remansos de paz y espacios purificados, «campos de Buda», donde es posible acceder al despertar. En el universo de Schopenhauer no hay espacio para dichos remansos, es un mundo acosado por el dolor y el aburrimiento, por la angustia y la insatisfacción, amenazado por toda clase de catástrofes y enfermedades (visión frecuente en rentistas y funcionarios). Frente a esa perspectiva, que equipara ser y padecer, el budismo sostiene que cada ser vivo lleva inscrita la naturaleza de Buda, la promesa del despertar, un estado de la mente en el que no tiene cabida el sufrimiento. La representación se impone a la voluntad.

12
LA IMAGINACIÓN CIENTÍFICA

DARWIN Y EL PARAÍSO PERDIDO

La pérdida paulatina de sensibilidad que Charles Darwin experimentó a lo largo de su vida, tal y como él mismo describe en su *Autobiografía*, ilustra y anticipa un proceso histórico, el de la modernidad. La figura del genio no solo encarna el devenir de la historia, sino que también muestra la fosilización que causa el esfuerzo de procesar cantidades ingentes de información. Un maquinismo, el de Darwin, que terminó por convertirlo en el héroe solitario de un universo sin sentido (preludio del existencialismo) que anuncia la lenta pero inexorable tecnificación de la sociedad, en la que la sensibilidad cede paso al sentimentalismo.

Pero vayamos por partes. En su juventud Darwin disfruta de la poesía romántica de los *Lake poets*, Wordsworth y Coleridge, aunque ya se reconoce incapaz para la metafísica. Durante su vuelta al mundo en el *Beagle* lleva en el macuto al inmortal Milton, mientras que respecto a la religión es perfectamente ortodoxo. A bordo del buque cita la Biblia como autoridad indiscutible y los oficiales se mofan de su candidez. A su regreso baraja la posibilidad de hacerse clérigo (su padre no quiere que sea un señorito ocioso), pero poco a poco va advirtiendo que el Antiguo Testamento falsea la historia de la creación del mundo y las especies, y que moralmente resulta abominable atribuir a la divinidad los rasgos de un tirano vengativo. Toda su obra será un diálogo continuo con los primeros capítulos del Génesis. La ley de

una naturaleza neutra y desapasionada, implacable, va imponiéndose a lo milagroso. Hace tiempo que los prodigios están proscritos en los órdenes natural y científico, que en su época empiezan a identificarse.

El escepticismo ha ido ganando terreno en el joven Darwin, de modo que cuando finalmente abandona el cristianismo no sufre ninguna crisis o angustia. Si fuera verdad el dogma, su padre y sus mejores amigos recibirían un castigo eterno, algo que le parece inadmisible. Además, un Dios omnipotente no debería permitir tanto sufrimiento. *La variabilidad en plantas y animales domesticados* se cierra con un viejo dilema filosófico: «Un creador que lo ordena todo y lo prevé todo nos enfrenta a la dificultad insoluble del libre albedrío y la predestinación». Su forma de argumentar ese distanciamiento resulta curiosamente ingenua. La idea esencial de Darwin es que la vieja concepción del diseño de la naturaleza falla a la luz de la selección natural: «Ya no podemos sostener que el hermoso gozne de una concha bivalva deba haber sido producido por un ser inteligente, como lo es la bisagra de una puerta por un hombre. En la variabilidad de los seres orgánicos y en los efectos de la selección natural no puede haber más designio que en la dirección en que sopla el viento». Homero sonreiría ante estas palabras y recordaría a Eolo, al que Zeus concedió el poder de controlar a los Anemoi. Darwin da a continuación en la clave: «Todo cuanto existe en la naturaleza es resultado de leyes fijas». La euforia positivista se deja sentir. La tentación matemática ha hecho mella en el naturalista. Hay algo aquí del viejo fatalismo protestante, de esa sensación de que todo está decidido antes de empezar. Darwin consideraba que «la educación y el entorno influyen escasamente en nuestra manera de ser y de pensar, pues la mayoría de nuestras cualidades son innatas».

Curiosamente, frente a los agoreros del valle de lágrimas, Darwin sostiene que la felicidad prevalece en la vida y armoniza con los efectos de la selección natural. Comparte la pasión por la naturaleza de Rousseau y se distancia del pesimismo ilustrado: «Si todos los individuos, sean de la especie que sean, hubiesen de sufrir hasta un grado extremo, dejarían de propagarse; pero no tenemos razones para creer que esto haya ocurrido [...] en general los seres sensibles han sido formados para gozar de la felicidad». Está convencido de que todos los órganos corporales y mentales se han desarrollado por selección natural o supervivencia del más apto. Como buen cazador, sabe que los seres evolucionan para salir airosos de la competición con otros seres y crecer en número como especie. Si el dolor o el sufrimiento se prolongaran demasiado, la depresión reduciría la capacidad de acción. Por otro lado, Darwin, que nunca fue partidario de cultivar en exceso los placeres de la vida, creía que las sensaciones placenteras tampoco podían durar demasiado sin que tuvieran un efecto depresivo. La sensualidad exacerbada, como la prisa, el estrés, el exceso de trabajo o los viajes sin fin, acaban obturando la sensibilidad y la empatía.

A los ocho años pierde a su madre y su padre se erige en una figura de referencia. Varias páginas de su *Autobiografía* están llenas de gratitud y admiración hacia su progenitor, un médico rural al que le disgustaba su oficio. Charles hereda su capacidad de observación y una considerable fortuna que le permitirá llevar una vida de investigador independiente. Perspicaz y escéptico, el padre supo ganarse la confianza de la gente que acudía a su consulta. Su imaginación activa lo llevó a desarrollar una «vis clínica» y una empatía con las que adivina el carácter e incluso los pensamientos de sus pacientes. Le ha dejado un consejo: «Nunca seas amigo de alguien a quien no puedas respetar».

De su primera juventud recuerda el gozo del paisaje, los atardeceres en Maer, su pasión por la caza y las excursiones a caballo. Por nada del mundo se perdería la temporada de la perdiz. Colecciona escarabajos, minerales, conchas, huevos que roba de los nidos, monedas y sellos. Todo ello conforma una pasión poderosa e innata «que conduce a las personas a ser naturalistas sistemáticos, virtuosos o tacaños». En medio de la selva amazónica, como le ocurrirá un siglo después a Claude Lévi-Strauss, experimenta intensas emociones («Altos sentimientos de asombro, admiración y devoción que llenan y elevan la mente») y se convence de que «el ser humano es algo más que respiración».

Esos sentimientos acabarán perdiendo para Darwin su peso como prueba (a diferencia de Hegel, fiel hasta el final a una idea de juventud). No justifican ninguna clase de trascendencia, «como tampoco sirven los sentimientos similares, poderosos pero imprecisos, suscitados por la música». Su creencia instintiva en la inmortalidad se enfría; incluso se debilita el teísmo que asumió al escribir *El origen de las especies*. Se cuestiona la implantación de la creencia en Dios en la mente de los niños (cuando su cerebro no está plenamente formado), porque puede producir un efecto tan fuerte que deshacerse de ella resulte tan difícil como para un mono deshacerse de su temor instintivo a las serpientes.

Cuando alcanza la vejez, reconoce que su visión está empañada: «Se podría decir que soy como un daltónico, y que la creencia universal en el color rojo hace que mi actual pérdida de percepción no posea la menor validez como prueba». La aprobación del prójimo y el amor de aquellos con quienes convive es ahora el placer supremo: «En cuanto a mí, creo que he actuado de la forma correcta al marchar constantemente tras la ciencia y dedicarle mi vida». En el recuento final lamenta no haber hecho el bien más a menu-

do (fuera de la línea marcada por la selección natural) y se excusa por su mala salud y por una constitución mental que lo hace ser monotemático: «Me resulta extremadamente difícil pasar de una ocupación a otra; podría haber dedicado a la filantropía todo mi tiempo, pero no una parte». Y aunque su padre le había aconsejado que ocultara sus dudas, en la segunda parte de su vida nada hay más importante para él que la difusión del escepticismo o el racionalismo. Curiosa agenda y curiosa asociación, sobre todo para alguien que consideraba a su creyente esposa su máxima bendición, infinitamente superior a él, sabia consejera y alegre consuelo que con paciencia soportaba sus frecuentes quejas. Con los años reconoce haber perdido la facultad de establecer vínculos afectivos profundos. Una pérdida de sentimientos que «se ha apoderado de mí de forma gradual y subrepticia». Su mente ha cambiado poco en los últimos treinta años, su principal disfrute y única dedicación es el trabajo científico. Apenas sale de su residencia en Down y poco tiene que contar sobre el resto de su vida salvo la sucesiva publicación de sus investigaciones.

Poco queda ya del enorme placer que le procuraba el teatro de Shakespeare o la poesía de Milton, Byron y Shelley. En el momento en que redacta su biografía, admite que hace años que no soporta la poesía. Encuentra a Shakespeare tremendamente aburrido («me revuelve el estómago») y ha perdido el gusto por la pintura y la música. Una pérdida de sensibilidad de la que se salvan las novelas, que le producen «un maravilloso alivio», sobre todo las que tienen un final feliz («debería dictarse una ley contra las que acaban mal»). La represión de la sensibilidad suele abocar al sentimentalismo.

Uno no puede sino pensar que tanta investigación, tantos datos y tantos volúmenes han terminado por atrofiar la sen-

sibilidad del genio. «La erudición es una forma aparatosa de no pensar», decía Macedonio Fernández, y el pensamiento no es pensamiento si uno no se recrea en él (en sentido literal y metafórico). Ya no hay rastro del joven cazador, del observador fino y atento, del entomólogo capaz de advertir diferencias imperceptibles entre los escarabajos. Él mismo reconoce esa pérdida lamentable de los gustos estéticos más elevados: «Mi mente se ha convertido en una máquina de moler grandes cantidades de datos para producir leyes generales». Y no se explica, aunque algo en él lo intuye, por qué esa actividad le atrofia «la parte del cerebro de la que dependen los gustos más elevados. La pérdida de estos gustos supone una pérdida de felicidad y quizá sea nociva para la inteligencia y el carácter moral, al debilitar la parte emocional de la naturaleza». No se equivoca. Con los años, Darwin se «maquiniza», se transforma en aquello en lo que el mundo va a transformarse. Esa es su genialidad y también, por qué no decirlo, su fatalidad.

Pese a su gran amor por las plantas y los animales, por los paisajes y los insectos, no hay nada en su visión que sugiera una idea integral y espiritual de la naturaleza. Las teorías son ventanas, y la de Darwin quedó empañada, obturada por la erudición (necesidad de reconocimiento), el coleccionismo (extraordinaria diligencia en recabar datos) y la clasificación (deseo de agruparlos bajo leyes generales). La avidez de la caza se hizo libresca, convencional y académica. Su éxito como científico ilustra el de la tecnología en las sociedades modernas, donde el avance de la tecnocracia se ha resuelto con la pérdida de formas de vida humanizadas.

LA IMAGINACIÓN POSITIVISTA

Echemos ahora un vistazo a la imaginación científica del siglo XIX, al llamado «positivismo», que dice atenerse a lo que es cierto, efectivo y verdadero. El término no tiene nada

que ver con el optimismo. Designa una serie de doctrinas que nacieron en Francia de la mano de Henri de Saint-Simon y Auguste Comte. El sueño del conde de Saint-Simon era acabar con la anarquía capitalista y sustituirla por un nuevo Estado dirigido por científicos. Los «industriales» sustituirían a los inútiles curas, nobles y explotadores. Para Comte, la filosofía positiva incluía no solo una doctrina sobre la ciencia, sino también otra sobre la sociedad y los modos de reformarla para conducirla a una «etapa positiva». El proyecto dará lugar a las grandes reformas sociales del siglo XX. El intento de la lógica simbólica por encerrar la imaginación en celdas tendrá consecuencias catastróficas: aparte de la bomba atómica y las armas de destrucción masiva, el embrutecimiento psíquico y la enajenación mental del nazismo y el estalinismo. El positivismo procede por hipérboles. Un aparato de símbolos abstractos, fundado en una observación reduccionista y simplificadora, resulta grosero para la imaginación. Lo abstracto debe renunciar a los matices, y la imaginación se venga impugnando a los soberbios que pretenden encasillarla.

Los antiguos monjes budistas sostenían que la sabiduría no se puede alcanzar conceptualmente, más aún, mediante ninguna clase de símbolo, ya sea icónico o lógico. El filósofo Nāgārjuna afirmaba que el único modo de tornarse en un sabio era prestando atención plena al presente, de manera desprendida, desapegada. La confianza que nos otorga esa atención nos permite liberarnos del insidioso miedo que no nos deja vivir. Es la mejor medicina para la melancolía y el fundamento incuestionable de la salud mental. Hace que uno se sienta a gusto con la realidad. En todo esto resuena Berkeley: tanto el ego como la identidad dependen de la memoria, y esta no sería posible sin la percepción. Atender a las cosas puede templar el ego; lo recomiendan los ma-

nuales de meditación. No se trata de lograr la quietud mental, sino de ver los propios pensamientos como si fueran de otro y dejarlos fluir. Observar plácidamente todo aquello que discurre por la mente. En términos literarios, algo parecido a lo que hizo Joyce en el *Ulises* (durante la vigilia) y en *Finnegans Wake* (durante el sueño).

En los sistemas complejos, y el hombre sin duda lo es, el todo es más que la suma de sus partes. Según esta concepción holística, el comportamiento resulta impredecible o al menos está sujeto a un tipo de causalidad que va de arriba abajo (*top-down causation*), lo que obligaría a replantear algunos axiomas del neodarwinismo. Es cierto, como apuntaba Salvador Pániker, que el hilo filosófico con la trascendencia no está del todo roto, que seguimos precisando de la oscuridad y el mito, que cierta *kénosis* es más necesaria que nunca. Pero para recuperar esa sensibilidad perdida no basta con lo retroprogresivo, con que cada cual encuentre su propia música o conserve a un tiempo lo místico y lo tecnológico. Quizá debamos renunciar a ciertas facilidades reduccionistas, descartar que la mente es materia y desaprender algunos mitos de la modernidad.

El positivismo es resultado, entre otras cosas, de una falsa intuición de Galileo. La contemplación del orden y la armonía de las estrellas llevó al florentino a afirmar, con cierto entusiasmo, que «la naturaleza habla el lenguaje de las matemáticas». El éxito de la mecánica newtoniana y la pugna entre ilustrados y jesuitas por hacerse con los recursos del Estado hicieron el resto. Tanto Kant como Voltaire (este último desconocía lo que era una ecuación diferencial) fueron entusiastas defensores de Newton, cuya visión del mundo, paradójicamente, no era newtoniana. Este fue el precio que pagó la Ilustración triunfante por deshacerse del dominio del clero en las instituciones.

El mundo contemporáneo vive amordazado por ciertas visiones del siglo XIX. El positivismo fue una creencia ingenua que suponía, como señaló Nicola Abbagnano, una «romantización de la ciencia». La exaltaba y la señalaba como la única guía del ser humano, como el único saber posible y el único método válido de conocimiento. Sobre una ciencia así concebida (una, santa, católica y apostólica) debía erigirse el nuevo orden social. El positivismo heredó de este modo las viejas manías del monoteísmo; la confesionalidad volvía a ser un factor decisivo. Si no estás conmigo, estás contra mí. En general, el pensamiento del siglo XIX estuvo dominado por el materialismo científico: se creía que el universo estaba compuesto por átomos y vacío, aunque nadie los hubiera visto. Otros, siguiendo a Darwin, sostenían que la vida era producto del azar y de una selección natural altamente competitiva, aunque algunos se esforzaran por proteger al enfermo, a los niños y a los ancianos y evitar la crueldad.

No abordaremos aquí la tediosa querella victoriana entre ciencia y religión. Para Comte, la magia, la metafísica y la teología eran fenómenos propios de la infancia de la especie. Discípulo de Saint-Simon y con tendencia a la depresión como su maestro, soñaba con el momento en que los sacerdotes fueran sustituidos por científicos. Ese momento ya ha llegado; lo confirman los poderes tecnológico y farmacéutico. ¿Vivimos por ello en un mundo mejor? Es dudoso. Comte también soñaba con que se abrazara la religión del culto de la «humanidad» a sí misma. Eso también ha llegado. Pero antes de que la globalización sea un hecho y se imponga el modelo liberal capitalista, la «humanidad» adopta la forma previa de «nación». Las naciones se rinden culto a sí mismas, a sus fiestas, fundadores, logros e instituciones. Las sociedades ya no buscan modelos en la fisiología de la vida,

en la moral o en las realidades trascendentes, sino en sí mismas. Viven ensimismadas en su historia, en su lengua, en su identidad. Francia y Estados Unidos son ejemplos paradigmáticos. Ahora les siguen Rusia, parte de Cataluña (que suplanta y usurpa a toda ella) y una retahíla de populismos sentimentales que empiezan a asomar las narices por Europa, ampliando y magnificando las grietas sociales de la convivencia y provocando procesos de aislamiento que suelen abocar al enfrentamiento. Los viejos fantasmas están de vuelta. No debería extrañarnos si seguimos viviendo del pensamiento decimonónico.

Comte fundó una Iglesia cuyos santos eran Arquímedes y Descartes, confeccionó ritos diarios, diseñó atuendos especiales y expuso sus dogmas en el *Catecismo positivista* (1852). Ideó un cargo para el líder del nuevo credo, que naturalmente ocuparía él mismo. La Iglesia de Comte no cuajó, aunque hoy perdura en Brasil. Hay un mito hebreo del origen, como también hay uno griego. El primero postula un creador; el segundo, que la inteligencia y el bien están íntimamente entrelazados y constituyen el origen del mundo. Comte no sabía que no existe una sola visión científica del mundo, sino muchas, e incongruentes entre sí; no podía imaginar el gran negocio de la ciencia de hoy, con sus artículos del primer cuartil, sufragados con fondos públicos, que van a parar a manos privadas. Mantenía la fe mosaica en un cosmos regido por leyes, aunque sin un legislador divino. Las leyes (una serie de algoritmos) eran las que estaban al mando.

Mediante el diálogo entre una mujer y un sacerdote, el catecismo de Comte expone las doctrinas fundamentales del positivismo. Para lograr la armonía individual y colectiva se requiere imponer el credo positivista como la «religión verdadera» de la humanidad. Pues solo la religión puede unir a

los hombres. La nueva fe aspira a conocer las leyes inmutables del orden general de la naturaleza. Comte ignora el funcionamiento interno de las ciencias, la lucha de egos, desconoce que las ciencias no suelen dialogar entre sí y que pueden avanzar perfectamente sin saber lo que hacen las demás. Ignora que no hay una «visión científica» de la realidad. Ni siquiera hoy, con los grandes avances de la física, existe una «visión física» de la realidad. No hay ninguna persona en el mundo con los conocimientos suficientes de todas las subdisciplinas de la física que tenga esa visión unitaria. Incluso dentro de la propia física, las visiones que nos ofrecen las diferentes disciplinas son heterogéneas (por no decir incoherentes). Pero eso no supone ningún obstáculo. Los científicos pueden seguir desarrollando su trabajo al margen de los demás, siendo la ley no escrita de la caballerosidad investigadora no meterse en cotos ajenos y respetar las competencias de cada cual.

Comte creía ingenuamente que una ciencia prepara la siguiente y que el conocimiento generado podía acumularse, como si hablaran un mismo idioma y sus resultados fueran sacos de grano guardados en un almacén. La jerarquía de las ciencias empezaba, en su base, con la matemática, seguida de la física, la química y la biología. La cumbre la ocupaba, naturalmente, la sociología, que era la ciencia que el propio Comte había fundado. Repite el gesto de Hegel: la filosofía empieza en Heráclito y termina en Berlín (es decir, en mi propia cátedra). Comte abogaba por la cooperación de las ciencias y por su integración en un organismo unitario. El espíritu positivo buscaba a ciegas su propia prisión: la ley inmutable. Todo cambia salvo la ley, cuyo pétreo veredicto sobrevive a los cambios como una pirámide en el desierto. Una «religión de la humanidad» une a los hombres en la fe, un culto que el propio Comte llama «sociolatría». Todo ello

presenta un pequeño inconveniente. Para superar lo que Comte llama la «anarquía intelectual» (pero que alguien razonable denominaría «libertad de pensamiento») se requiere una dictadura que asegure la transición. John Stuart Mill, que en un principio se mostró partidario del sistema de Comte, lo calificó en su autobiografía como «el sistema más completo de despotismo espiritual y temporal que ha producido el cerebro humano». Las consecuencias no se hicieron esperar: tanto el Tercer Reich como el estalinismo abrazarían la idolatría de una ciencia unificada y total. Transvaloraron una gran cantidad de valores, pero no el mito positivista.

Contra lo que a primera vista pueda parecer, la separación entre Iglesia y Estado es una idea cristiana; al César lo que es del César. De ella nace la ética atea de Comte, en la que la idoneidad de los «valores» está en manos del científico. Sabemos de sobra, sin embargo, que por mucho que avance la investigación, la ciencia es incapaz de señalar qué valores hay que alcanzar o cómo resolver los conflictos entre ellos. En el siglo XVIII la religión empezó a ser sustituida por credos laicos, pero estos movimientos políticos (jacobinos, leninistas o maoístas) no lograron sacudirse el modo monoteísta de pensar. Nunca pensaron que la fe laica, la fe en el progreso, fuera el último simulacro de la teodicea cristiana y la religión gnóstica. El monoteísmo imperial, que en la Antigüedad acabó con las bibliotecas, templos y academias de la civilización clásica, pretende acabar ahora, metamorfoseado, con las últimas formas del humanismo. El progreso es un asunto de la técnica, la acumulación de conocimiento solo puede producirse a nivel tecnológico, no así en lo que respecta a los valores o la filosofía. Y aunque algunos todavía hablan de filosofías «superadas», no se trata más que de un provincianismo a la altura del mito del progreso.

Hay un mito semítico que viene al caso. La divinidad solo puede alcanzar plena conciencia de sí misma creando una multitud de almas y abrazando sus sufrimientos y tribulaciones. El absoluto se revela en la historia. Escoto Erígena se preguntaba por qué hay algo en lugar de nada, qué necesidad tenía el absoluto de crear nada si por naturaleza es autosuficiente. Y su respuesta fue que debía hacerlo «para tomar conciencia de sí». Dios crea las almas humanas para poder re-conocerse a sí mismo en ellas. En la India también encontramos versiones de este mito. La manifestación en el tiempo de la eternidad se convierte en el «espejo» del absoluto. Dios se fragmenta (el sacrificio védico primordial de Prajāpati) y la historia es el proceso de reunificación de sus fragmentos. Ese mito antiguo, que transmiten dos teólogos alemanes, Böhme y Silesius, revive en Hegel (la historia es el «despliegue del espíritu») y aterriza en Marx, para quien solo el Estado comunista hará que la especie cobre conciencia de sí misma. La autorrealización divina que se inicia en el Génesis concluye en el Estado bolchevique. Y resulta que es una pesadilla. Lo que ve de sí mismo el absoluto es el horror de los gulags, las deportaciones y el genocidio; un nuevo sacrificio, más cruento que los antiguos, apoyado en la nueva religión de la ciencia. La humanidad, que pretende deificarse, acaba confinada en campos de exterminio. Las modernas filosofías de la historia son viejas teologías, y la de Marx es la más reciente y rotunda herejía del cristianismo. La fe en la lógica de la historia se ha desmoronado, pero volvemos a creer en ella sustituyendo «historia» por «tecnología». Esta última nos impulsa a un «nivel superior», que nos salvará mediante el transhumanismo (subiendo la mente al ciberespacio) o la abolición del trabajo físico. Aunque todo apunta a que nos esclavizará (el poder humano sobre la naturaleza se traducirá en el poder de unos pocos so-

bre la mayoría), esa fe en la religión tecnológica ha tomado un impulso imparable, promovido por las grandes corporaciones y los fondos de inversión. La verborrea del progreso y la ingenuidad de los humanistas laicos harán que los emperadores de la globalidad financiera se hagan con todo el botín. La distopía está servida. La literatura y el cine han mostrado de muchas maneras que la religión reciclada en forma de ciencia desembocará en la abolición del hombre.

La anteojera del progreso continuo ha creado un trampantojo en el escenario del futuro. Una zanahoria tan brillante y ostentosa que no permite detenerse a contemplar el paisaje. Cada sociedad ha de encontrar su propio camino, pero nuestra civilización, que sigue siendo esencialmente colonial, ha impuesto ese ritmo al resto del planeta. Los dioses son siempre locales. En Europa logramos acabar con la quema de brujas; dejemos que otros pueblos hagan lo mismo. Las sociedades excesivamente desarrolladas tienden a expandirse cediendo a la tentación colonial. Rousseau tenía razón. No se trata de volver a la jungla, pero conviene frenar, optar por una vida más sencilla, que permita advertir que cada momento es un filo de eternidad, recrearse en el paisaje. Es muy probable que no solo lo divino sino el propio mundo sea inefable, que carezca de «lenguaje» (matemático, lógico, alfabético), que los algoritmos del financiero sean tan presuntuosos como las letras del cabalista. Pero que no pueda describirse con palabras no impide que haya otras formas de celebrarlo.

La obsesión del positivismo fue acabar con la metafísica. Es una cuestión de temperamento. Hay quienes son incapaces para la metafísica y otros que se sienten en ella como pez en el agua. No tiene que ver con la educación, ni siquiera con el período histórico o el lugar en el que uno haya nacido. El Círculo de Viena utilizó las armas de la lógica for-

mal. No consideraba que las proposiciones metafísicas fueran falsas, sino carentes de significación y contrarias a las reglas de la sintaxis lógica. Era un lenguaje que no entendían. Y entonces tuvieron la idea de buscar el significado en el análisis lógico del lenguaje. Pero hoy sabemos, por los lingüistas y los poetas, que el lenguaje no es de fiar. El habla está hecha tanto para revelar como para ocultar. George Steiner ha sido claro al respecto: en un valle se habla una lengua y en el siguiente otra distinta porque los pueblos no quieren que los vecinos conozcan sus secretos. El positivismo lógico surgió de la inclinación al análisis de las cuestiones lógico-matemáticas y lógico-lingüísticas gracias a los desarrollos de la matemática reciente (Bertrand Russell, David Hilbert, L. E. J. Brouwer), pero, como hemos sostenido a lo largo de este libro, la vida no es matemática. La vida es todo menos ideal. Se abre camino aunque tenga que asumir la deformidad. La vida puede ser monstruosa, abismal, pero no por ello deja de ser vida.

EL ANARQUISTA CONTRA EL MÉTODO

Con algunos ejemplos decisivos extraídos de la historia de la ciencia, en la década 1970 Paul Feyerabend mostró que no hay método ni principios para la práctica científica. De hecho, resulta necesario quebrantar ciertas reglas metodológicas para que surjan nuevas teorías. Es lo que les ocurrió a Niels Bohr y Werner Heisenberg mientras trabajaban en el modelo matemático del átomo de hidrógeno. El modelo confeccionado por Heisenberg era perfecto, pero tenía el «pequeño» inconveniente de que violaba el principio de conservación de la energía, dogma fundamental de la física. Sin embargo, Bohr, que era por aquel entonces el jefe del joven matemático, no dudó en aceptarlo, aduciendo que a esa escala quizá la ley no se cumplía. No se trata de una mera hipótesis teórica, sino de una necesidad para el progreso cien-

tífico. Para Feyerabend, la variedad de teorías es fructífera para la ciencia; el único principio irrenunciable es no renunciar a nada, por muy disparatado que parezca. Ninguna nueva teoría coincide jamás con todos los hechos, pues lo que entendemos por «hechos» se erige en función de antiguas teorías. A ello hay que añadir la distorsión que provoca el instrumento. El telescopio desmiente lo que se ve a simple vista, y lo mismo cabe decir del microscopio. Como sostenía Whitehead, la escala de observación crea el fenómeno. Feyerabend fue incluso más lejos al afirmar que no hay ninguna diferencia entre los mitos y las teorías científicas; la ciencia es una entre muchas formas de conocimiento, por lo que no debe considerarse superior a las demás (aunque evidentemente resulte más efectiva para ciertos fines). De ahí que propusiera, como se hizo en la Ilustración con la Iglesia, la separación entre Ciencia y Estado. Las ciencias pueden constituir una amenaza para la democracia, por su pretensión de imponer una única tradición de pensamiento cuya supuesta objetividad es decidida por instituciones médicas o científicas bajo el mando de la misma comunidad de expertos que la postula. La idea de una única teoría del conocimiento era para Feyerabend «una vieja patraña». Las personas piensan, pero también viven y tienen experiencias que no podrán encajar nunca en abstracciones teóricas, por muy sofisticadas que sean.

EL ALPINISTA IMAGINAL

Hay un ejemplo más reciente de esa tradición que se resiste asumir el modelo que impone la abstracción lógico-matemática. La fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) reconoce el papel central de la imaginación en la experiencia cognitiva. Con la imaginación, la vida humana revela su naturaleza contemplativa. Como apunta Husserl, la ficción es un elemento vital de la fenomenología. Un caso

raro y quizá extravagante de esa tendencia, no adscrito a la escuela de Husserl precisamente, fue el del alpinista, filósofo y novelista inglés Edward Douglas Fawcett (1866-1960). De joven escribió varias novelas de aventuras y ciencia ficción, abandonó su carrera como literato para, tras algunos viajes, convertirse en laico budista. Se trasladó a Suiza y allí dedicó el resto de su vida al montañismo y a la filosofía. Barajó el concepto de la monadología de Leibniz como hipótesis metafísica, pero finalmente se centró en la idea de que la imaginación es la realidad fundamental del universo. En 1916, mientras Marcel Proust publicaba los primeros volúmenes de *En busca del tiempo perdido* y William James y Henri Bergson desarrollaban su pensamiento en *El universo pluralista* y *La evolución creadora*, Fawcett publicó un libro titulado *El mundo como imaginación*. El texto se abre afirmando que las ideas, «coloreadas» por las emociones, mueven el mundo. El factor del color es aquí decisivo. Sin esas tonalidades, las ideas perderían su poder vivificante y transformador. Fawcett convierte la imaginación en el fundamento metafísico de la realidad, bosquejando un sistema filosófico basado en lo que él llamaba «imaginación cósmica» (que quizá le fue sugerido por sus lecturas budistas). En su sistema se concibe la realidad última que todo lo abarca como una fuerza imaginativa. El «imaginar» de esa «imaginación cósmica» tiene como resultado el mundo que conocemos.

13

EL TEATRO DE LA MENTE

> Propongo el término «inconsciente» asumiendo que igualmente podría hablar de Dios y del Demonio si quisiera expresarme míticamente.
>
> C. G. Jung

EL AIRE ENRARECIDO DEL ESPÍRITU

Carl Gustav Jung inicia su carrera en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich. Un arriesgado punto de partida; si no sucumbió a esos comienzos, de él se puede esperar lo mejor —no hay mejor razón, dice don Quijote, que la de la sinrazón—. Jung entra así en el convento del mundo, en una vida de propósitos, deberes y responsabilidades. Su primer libro lo dedica a la demencia precoz (esquizofrenia). Entiende su trabajo como el diálogo entre una psique enferma, la del paciente (que por serlo merece el mayor respeto) y una psique «normal», la del médico (que es quien establece la norma). Pero sus propios colegas le resultan tan interesantes como los enfermos y, para adentrarse en su mundo, lee los cincuenta tomos de la *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* (Revista general de psiquiatría). Ya en esa época advierte en la estrechez espiritual, en la aceptación de respuestas insatisfactorias, el origen de la neurosis. Una actitud que no solo limita el desarrollo de la personalidad, sino que obliga al individuo a vivir en desacuerdo consigo mismo. El motivo le resulta evidente: lo curativo es un veneno que no siempre se acepta, y la mayoría de las personas prefiere eludir el riesgo de la aventura espiritual. «Si hubieran vivido en una época y en un ambiente en el que el hombre

estaba vinculado a través del mito con el mundo del misterio, [...] se habrían ahorrado la desavenencia consigo mismos. Se trata de hombres que no soportan la pérdida del mito y no hallan el camino a un mundo meramente externo, [...] ni puede satisfacerles el fantástico juego de palabras intelectual que no tiene que ver lo más mínimo con la sabiduría»[52]. Para Jung, esas víctimas del desdoblamiento anímico dejan de serlo tan pronto como se cierra el abismo entre la conciencia y lo inconsciente. La desviación hacia lo abstracto despoja la experiencia de su sustancia, y el espíritu no sabe vivir de conceptos.

Los viajes por África y la India, las conversaciones con mitólogos, sinólogos y sanscritistas (Károly Kerényi, Richard Wilhelm y Heinrich Zimmer se contaban entre sus amigos) le permiten profundizar en la naturaleza de lo inconsciente colectivo, cuyo lenguaje es el de los arquetipos, imagen arcaica y primordial de alto contenido emocional. Para ello, no se deja seducir por las metafísicas de cirujano que su época hereda del positivismo. La psique no es algo que se pueda descomponer o dividir, tampoco reducir a lo orgánico o a alguna de sus partes, como pretende Freud con la libido. Sus distintas áreas no son «partes» sino funciones (de nuevo el problema de Aristóteles respecto al alma). Como totalidad, la psique comprende tanto la conciencia como lo inconsciente, siendo este último semejante a un océano inmenso e insondable en el que flota, cual isla diminuta, la conciencia. Ese es el origen del «sentimiento oceánico» y de la sensación de pertenencia a la totalidad característica de ciertas epifanías y experiencias místicas. Y dado que lo inconsciente colectivo hunde sus raíces en lo orgánico, no es posible distinguir en él lo psíquico de lo biológico o, como dirían los antropólogos, la naturaleza de la cultura.

De niño Jung tenía sueños terroríficos. A menudo le asaltaban presentimientos angustiosos del mundo de las sombras. Le gustaba jugar con el fuego, emborronar de tinta las hojas para interpretarlas. Ya entonces era sensible a las potencias del secreto y a la telaraña de tácticas que se tejen a su alrededor. El arte de revelar cuando se finge ocultar y el de ocultar al revelar. Se fabricó un hombrecillo de madera y lo escondió en el desván. Lo acostaba en una cama hecha con una piedra de río. En momentos difíciles, cuando algo lo agobiaba o había herido su sensibilidad, pensaba en su hombrecillo, acostado con todo cuidado en su piedra lisa, bellamente pintada. Nadie podría descubrir nunca su secreto ni destruirlo, y eso le hacía sentirse seguro. Más tarde dejará escrito que la posesión de un secreto resulta esencial en los primeros años de juventud. Aquel fue el primero de uno de sus muchos intentos de dar forma al secreto, condición natural de la psique, acuciada por los enigmas y el empeño en desvelarlos.

SOMBRA Y ÁNIMA

Puerta oculta a la intimidad del alma, el sueño es una de sus herramientas de trabajo. Da acceso a la primitiva noche cósmica, que el alma habitó antes de la formación del individuo. Pues aunque el yo alcance lejanas nebulosas, tiene sus limitaciones (y las necesita), y mientras en la vigilia la inteligencia separa y discierne, en el sueño se introduce en lo más verdadero, cuando el alma era todavía el todo y todo estaba en ella (de nuevo Aristóteles), indiferenciada y desnuda. De ahí que el sueño sea tan infantil, grotesco e inmoral. Un fenómeno tan natural como el estornudo o las tormentas. Puede causarnos angustia, repugnancia o espanto, pero no engaña ni encubre nada, sino que se presenta tal cual es, expresando algo que el yo todavía no comprende. Esa incomprensión es efecto de la *sombra*, término que hace

referencia a la suma de todas las inclinaciones psíquicas personales y colectivas que no pueden cumplirse debido a las imposiciones de la cultura o de la forma de vida. La sombra se encuentra en el origen de la neurosis: el desacuerdo que suscita el antagonismo entre las necesidades impulsivas y las exigencias sociales. Cuando no somos capaces de reconocer en nosotros defectos y debilidades y se los atribuimos a otros, esa proyección se debe a la sombra. Pero no todo es negativo en ella, también desempeña una función compensadora. Tanto la identificación con la sombra como su supresión resultan peligrosas. Representa la cercanía al mundo de los instintos, por lo que siempre hay que tenerla en cuenta. Como parte de lo inconsciente personal, la sombra pertenece al yo, pero como arquetipo del adversario pertenece a lo inconsciente colectivo. Frente a la sombra, la persona (antigua máscara del actor griego) es el modo con el que entablamos relación con el mundo. Toda profesión tiene un tipo de persona característica (juez, empresario, policía); el peligro reside en que uno se identifique únicamente con ese personaje, que es una creación del pensamiento colectivo.

Dentro de ese amplio panorama, la conciencia puede reconocer muy poco. Sin embargo, el alma no se encuentra del todo a la deriva en la avalancha imaginal. Tiene una conexión especial con la esencia divina que se expresa en el arquetipo; en este caso, con el arquetipo o personificación de la naturaleza femenina, el *ánima*, que los hindúes llamaban *prakṛti*. «Todo hombre lleva en sí y desde siempre la imagen de la mujer», patrimonio inconsciente y arquetipo de todas las experiencias femeninas del pasado. Un sistema de adaptación psíquica (válido indistintamente para el hombre y la mujer) que se proyecta en la figura del amado y que constituye el origen de la atracción física. La importancia

fundamental del ánima estriba en que establece el vínculo entre la conciencia individual y lo inconsciente colectivo. Es el cordón umbilical que alimenta la vida psíquica, «el arquetipo de la vida, pues esta le llega al hombre a través del ánima». La persona racional trata de organizar su vida mediante el entendimiento, pero hay vida en ella gracias al ánima.

PRIMEROS PASOS

El padre de Jung fue un párroco de aldea de escasos recursos económicos. Sus dos tíos eran también sacerdotes y en la familia de su madre hubo al menos otros seis. El muchacho oía a menudo conversaciones piadosas, pero tenía la impresión de que todos aquellos clérigos desconocían el misterio de la gracia. «Dios quiere que me arriesgue, quiere que haga algo injusto y prohibido, para participar así de la gracia». Cuando escuchaba predicar a su padre, todo le parecía trivial y hueco, como si hablara de algo en lo que no creía. «Yo quería ayudarle, pero no sabía cómo [...], temía dejarme llevar por la autoridad que me confería mi *segunda personalidad* [...]. La primera era la del hijo de sus padres que iba a la escuela y que era menos inteligente, atento, estudioso, disciplinado y aseado que otros. Mientras que la segunda era adulta, vieja, escéptica, desconfiada y alejada de la sociedad. Esta tenía a su favor la naturaleza, la tierra, el sol, la luna, el tiempo, la noche y los sueños, y todo cuanto en mí manifestaba la influencia inmediata de Dios». Le parecía que las altas cumbres, los ríos y los árboles revelaban mejor la esencia de Dios que los hombres con sus ridículos vestidos, su estrechez mental y sus vanas pretensiones. Ir a la iglesia se convirtió para él en una tortura, porque se hablaba desvergonzadamente de Dios, de lo que Él hace, de lo que Él quiere... De esas actitudes dedujo que allí nadie conocía su misterio. Los sermones de su padre y de otros clérigos le entristecían. Años después comprendería que su pa-

dre no estaba en paz consigo mismo porque estaba destrozado por las dudas. Decepcionado con su matrimonio, vivía de los recuerdos de su época universitaria. La mayor parte del tiempo estaba de mal humor y su irritación se había vuelto crónica. Le molestaban las preguntas de su hijo, que solo merecían las consabidas respuestas teológicas. «Me parecía casi inconcebible que no poseyera la experiencia de Dios. Estaba solo y no tenía con quien hablar. Nuestras discusiones religiosas siempre acababan en un fracaso rotundo». Nunca le preguntó por qué faltaba a la iglesia y más tarde le aconsejó que eligiera cualquier carrera salvo la teología.

Un verano su padre lo llevó a Lucerna, dieron una vuelta en barco y se acercaron a una montaña a la que trepaba un tren de cremallera. Entonces le colocó un billete en la mano y le dijo: «Ahora puedes subir solo. Yo me quedo aquí, pues para los dos resulta caro. Ten cuidado y procura no caerte». El joven, con su bastón de bambú y su gorra de yóquey, quedó impresionado por la cumbre y por un volcán cercano. A sus ojos se ofrecían nuevas profundidades y lejanías. «Y no sabía qué era más grande, si la montaña o yo». El mundo era un misterio, como confirmaba aquella solemne roca. Ya en esa época se interesa por las plantas, pero no desde un punto de vista científico. Lo que las raíces absorben y transmiten al árbol es una esencia espiritual: «Seres vivientes que solo tenían sentido al crecer y florecer, un sentido oculto y misterioso, un pensamiento de Dios. Había que contemplarlas con precaución, había que asombrarse de ellas filosóficamente». Lo esencial no era lo que la biología pudiera decir de las plantas. El espíritu seguía siendo para él inefable, algo que no dista mucho del aire enrarecido, y las plantas se mantenían en un estado de inocencia divina que era conveniente no perturbar.

Se le presenta entonces el dilema de elegir entre las ciencias y las humanidades. Le interesa tanto la naturaleza como las religiones comparadas. Siente empatía por los animales de sangre caliente y piensa en la zoología. Finalmente, un sueño le ayuda a decidirse y escoge la medicina. Su padre le advierte que si estudia medicina se convertirá en materialista. Pero el muchacho ya sabe que los materialistas, como los teólogos, creen a pies juntillas en sus teorías, y que no va a salir del lodo para caer en el arroyo. También sabe, gracias a su segunda personalidad, que la práctica de la fe les ha jugado una mala pasada a su padre y a la mayoría de la gente que conoce. «Yo no corría peligro de caer en el materialismo, pero mi padre sí». Su humor depresivo aumenta y se agudiza su hipocondría. Solicita una beca y le es concedida. Le avergüenza que su pobreza se haga pública y tiene la secreta convicción de que quienes se la han otorgado, los de «arriba», le son hostiles. La pobreza estudiantil le enseña a valorar las cosas simples. Es una época feliz, en la que cultiva amistades; el espíritu lo aviva todo. No solo lee libros de medicina, sino también a Schopenhauer y a Kant. Se licencia en la Universidad de Basilea. Su tío le ha costeado la carrera y al terminar le debe tres mil francos.

Por aquellos días tiene un sueño premonitorio (y gnóstico). Avanza contra un vendaval, envuelto por una densa niebla mientras protege entre sus manos la llama de una vela. Su destino depende de que esa pequeña luz no se apague. Una figura sombría y gigante lo persigue en medio de la noche y la tormenta. Pero él no ceja en su empeño. El perseguidor es su propia sombra, al tiempo que la tenue llama representa su conciencia. «El conocimiento es el único y más alto tesoro que poseo, es pequeño y frágil frente al poder de la oscuridad, pero una luz al fin y al cabo, mi propia luz». Entonces advierte que es su primera personalidad la que lle-

va la luz, mientras que la segunda es la sombra que le persigue. La primera debe progresar en su profesión y en lo económico, en responsabilidades y reconocimientos. Sigue convencido de que Dios le envía sus sueños y de que debe aclarar imperiosamente el significado de lo que irrumpe en el teatro de su mente. La segunda personalidad de su madre supondrá para él un firme apoyo. Aunque su madre se encontraba atrapada en una sima, su origen campesino, que se traduce en afecto por los animales, los bosques y las praderas, constituye un terreno sólido sobre el que pisar, lo que le da confianza para enfrentarse a su destino. Pero sospecha que «debe haber algo entre bastidores, algo más inteligente que yo, pues de no ser así no habría caído en la genial idea de que el reino de la luz interior es una enorme sombra para la luz de la conciencia». Se convence entonces de que debe dejar atrás la segunda personalidad (espectro que ha crecido al conjuro de la oscuridad del mundo), aunque en ningún caso le estará permitido anularla por completo.

Gradualmente se persuade de que, a pesar de que cada individuo tiene una vida singular, en gran medida «somos representantes, víctimas y promotores de un espíritu colectivo, cuya vida equivale a siglos». Podemos seguir ingenuamente nuestros deseos sin apercibirnos de que somos comparsas o marionetas del teatro del mundo y de que hay cosas que cuanto más ignoramos, más influyen en nuestras vidas. Le vienen entonces ráfagas de gnosticismo: «No salgáis de vosotros mismos, en el interior del hombre habita la verdad»[53]. Lo que parece tener claro es que Cristo no es la única figura decisiva en el drama entre el hombre y Dios. «Esto se oponía frontalmente a la propia opinión de Cristo, que decía que el Espíritu Santo, que lo había engendrado a él, después de su muerte lo sustituiría entre los hombres»[54]. Compara a Cristo con Buda. El primero es una víc-

tima del destino; el segundo, una personalidad más comprensible. Cristo fue hombre y Dios, lo que resulta más difícil de asimilar. No se comprendió a sí mismo, pero sabía que debía sacrificarse. Por otro lado, Buda actuó por convicción y murió anciano. Cristo reconoció en el sufrimiento un valor positivo y fue más humano y real que Buda. En Jung se percibe la influencia de algunos tópicos de su época en torno al budismo, pero no anda descaminado cuando afirma que «Buda se opuso al sufrimiento, pero con ello también a la felicidad. Estaba al margen de las emociones y los sentimientos, por eso no fue realmente humano, sino que se elevó por encima de lo humano».

LOS CONFINES DEL MUNDO

Como investigador, nada queda fuera de sus intereses. Cae en sus manos un breve manual sobre aparecidos. En todas partes y en todas las épocas se cuentan estas historias. ¿Son verdaderas? Dada su universalidad, no puede ser una cuestión de creencias religiosas, debe relacionarse con el comportamiento objetivo del alma. Lee entonces toda la literatura sobre espiritismo que encuentra, lo que suscita la mofa e incredulidad de sus compañeros. Le sorprende que aseguren que tales cosas son imposibles. A él le resultan muy atrayentes. El mundo cobra profundidad y perspectiva. Lee los *Sueños de un visionario* de Kant y los siete volúmenes de Swedenborg. Tiene la sensación de hallarse en los confines del mundo. Lo que más le interesa es para los demás polvo y niebla, o simple motivo de angustia. No lo entiende; quizá sean acontecimientos que trascienden las categorías de espacio, tiempo y causalidad. Ve en esa actitud de rechazo la reacción del mundo urbano frente al mundo del campesino, de las montañas y los ríos, de los pensamientos de Dios (las plantas y los cristales). La ciudad, pese a su erudición, es espiritualmente limitada. Sus arranques de supe-

rioridad debidos a esa secreta convicción le granjean merecidas antipatías. Pero no quiere ser un «raro», ni situarse al margen del mundo.

La lectura de Nietzsche lo conmociona y lo obliga a meditar sobre sí mismo. Ha descubierto tarde a su segunda personalidad, mientras que el filósofo alemán la conoce desde su primera juventud. Nietzsche habla ingenua y descuidadamente de ese secreto (*arrheton*), dominado por la esperanza infantil de encontrar a quienes comparten sus éxtasis y comprenden la transmutación de los valores. Pero el filósofo del eterno retorno solo se topa con filisteos de la cultura: «Se sumergió en el misterio y en lo indecible y quiso ensalzarlo ante una multitud indiferente». Jung comprende que es inútil hablar a los demás de lo que ignoran. Pese a ello, escribe una tesis sobre sus investigaciones con médiums, presintiendo que es posible fundar una ciencia del alma humana. Toma la decisión de dedicarse a la psiquiatría, «el campo común donde se encuentran lo biológico y lo espiritual».

Tras su ruptura con Freud, se sumerge en el mundo imaginal de la alquimia y los sueños, desde donde pretende observar el alma primitiva. En sus investigaciones descubre un tesoro vivo. Los sueños no engañan y se expresan lo mejor que pueden (para entenderlos hay que entender los mitos). Guardan las reliquias de antiguas experiencias y lo que relatan no es algo muerto o pasado, sino que forma parte de la psique viva. Todo ello lo impulsa a someterse a una profunda investigación sobre sí mismo en el período 1918-1920. Abandona el mundo académico y se centra en su propio desarrollo psíquico. Desde entonces sus vivencias integrarán todos sus trabajos. La empresa no es fácil. En ocasiones teme perder el autocontrol y convertirse en víctima de lo inconsciente. Sueña con una ciencia que le ofrezca una salida

al laberinto. Sabe que el altavoz de lo inconsciente puede aniquilar al individuo y no deja de repetirse que «donde hay voluntad, se encuentra un camino». Formula sus visiones mediante el lenguaje de los arquetipos (algo «patético y engolado», en sus propias palabras), traduciendo sus emociones a imágenes. En ese momento advierte la importancia terapéutica de tornar conscientes las imágenes que hay tras las emociones. El alma tiene vida propia y pasa por vicisitudes que ocurren sin el concurso de la voluntad. Las imágenes inconscientes que asedian al enfermo mental son también la fuente de la fantasía creadora de los mitos. Gradualmente se va familiarizando con estos peligros, con la objetividad psíquica y las realidades del alma. Comprende que ningún lenguaje puede sustituir a la vida. Como investigador, se pone al servicio del alma. En la relación que el alma establece con lo inconsciente interviene la colectividad de los muertos. Cuando en una fantasía el alma desaparece, significa que se ha retirado al país de los muertos. Se trata de la denominada «pérdida del alma», fenómeno que se observa entre los primitivos y en los trastornos depresivos profundos de nuestro tiempo.

Durante la década de 1920 estudia a fondo la alquimia, así como las tradiciones gnósticas y neoplatónicas, donde encuentra el principio femenino ausente en el mundo patriarcal de Freud. Constata que la psicología analítica concuerda con los mitos y arquetipos de la tradición alquímica. La avalancha de fantasías inconscientes que experimenta entre 1913 y 1917 empieza a cobrar sentido. Indaga en Paracelso, ofrece una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad e imparte un seminario sobre los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola. Experimenta algunas visiones, como la de un Cristo crucificado al pie de la cama, bañado en una luz clara y con el cuerpo teñido de un color dorado verdoso (el oro

verde), que es espíritu vital y *anima mundi* de lo inorgánico. Se ve a sí mismo como un canal por el que emergen imágenes que se pierden en la noche de los siglos y que anticipan futuros lejanos. Casi todos los temas en los que trabaja le son sugeridos por sueños. Comprueba que lo esencial de la psicoterapia es la transferencia, la *coniunctio* o unificación alquímica.

LA INDIA

En 1938 viaja a la India, invitado por el gobierno indobritánico. Le impresiona el sentido cosmológico de algunas tradiciones (por ejemplo, cada día ayudan al Sol a que se levante y lo acuestan al anochecer). «Por mera envidia nos reímos de estas ingenuidades», anota. Evita el encuentro con los santones: «Debía contentarme con mi propia verdad, no me estaba permitido aceptar más de lo que yo mismo podía alcanzar. Me habría parecido un robo querer aprender de los santones y aceptar para mí su verdad». Europa no puede pedir préstamos a Oriente. Le impresiona que para el indio el principal problema no sea el del mal, como para nosotros; también la falta del sentido de culpa: «Lo bueno y lo malo están en la naturaleza y solo son diferencias graduales de una misma cosa».

Pero Jung no es un animal errante. No hereda como Montaigne un torreón, sino que se lo hace construir, en Bollingen, a la orilla de un lago. Quiere reproducir en piedra su propio saber (y su ego), convertir el lugar en un ámbito de perfeccionamiento. Busca su propio mito y se da cuenta de que lo primitivo constituye un peligro para él. Sin embargo, lo inconsciente puede contribuir a perfilar el mito de la existencia tras la muerte. «Si falta el mundo intermedio de la imaginación mítica, el espíritu queda amenazado por la rigidez de lo doctrinario. Y a la inversa, los principios míticos son peligrosos para los espíritus débiles y sugestiona-

bles: toman los presentimientos por conocimientos e hipostasian las fantasmagorías». Sigue pensando que es positivo incorporar a la conciencia contenidos inconscientes, pero reconoce que «todavía falta mucho para establecer una teoría de lo inconsciente».

Para Oriente, la reencarnación es algo tan evidente como el origen del tiempo para nosotros. En general, el occidental vive de manera extravertida y proyecta sentido en todo lo que ve, mientras que el oriental, más introvertido, lo busca en sí mismo. Pero el sentido es algo tanto interior como exterior. Jung afirma que el ánima lleva inscrita tanto la historia como la prehistoria, que incorpora todo el pasado, por lejano que sea (Leibniz, más valiente, dirá que también el futuro). En ella vive todo lo que ha existido, y «en mi relación con ella me he sentido siempre como un bárbaro». En dos ocasiones se le preguntó a Buda si el karma era un asunto personal o colectivo, y en ambas eludió la respuesta. La vida de la psique no necesita espacio; la del otro mundo bien podría ser la continuación de la vida psíquica en este. Al envejecer, lo interno cobra mayor protagonismo, se tiende a rememorar y recordar. Esto era para Jung un síntoma de la preparación para esa continuidad: él mismo veía su vida como un intento de explicar, mediante imágenes, la interdependencia de ambos lados de la tumba. Siempre estuvo dispuesto a reconocer que dichas representaciones se encontraban afectadas por deseos y prejuicios, y que en el más allá también estarían sujetas a condicionamientos y delimitaciones.

De ahí que el conocimiento de uno mismo sea una *cognitio Dei*, lo mismo que encender una luz en medio de las tinieblas, como en aquel sueño de juventud. El servicio que el hombre puede prestar a Dios consiste precisamente en que el Creador se haga consciente de su creación y el hombre de

sí mismo. En virtud de esa reflexividad, el hombre no solo reconoce la presencia del mundo, sino que confirma en cierto sentido a su Creador: «Si el Creador fuera consciente de Sí mismo, no necesitaría ninguna criatura consciente». Ese es el rodeo de la creación, un camino ciertamente indirecto, en el que participan innumerables especies y criaturas.

SUEÑOS DEL NOBEL DE FÍSICA

El alma tiene una polaridad interna que es la fuente de su vitalidad. Hay quienes optan por quedarse en casa y habitar los recintos colectivos que protegen contra los conflictos internos. Otros, a riesgo de perderse, se aventuran en el interior. En ambos casos se percibe la tensión inherente a todo lo vivo: apropiarse de esa energía o ser poseído por ella, ahí está el ejercicio de vida. En ningún caso se saldrá indemne. El campo del eros siempre está abierto.

En Zúrich hay un archivo que guarda mil doscientos sueños del Premio Nobel de Física Wolfgang Pauli. Este genio precoz de la mecánica cuántica, al que Einstein nombró informalmente su heredero, ya había formulado en la década de los treinta el principio de exclusión que le haría merecedor del Premio Nobel. También había predicho la existencia del neutrino, una escurridiza partícula sin masa que no será descubierta hasta 1956. Nacido en una familia acomodada de la Viena *fin de siècle*, una serie de acontecimientos catastróficos (el suicidio de su madre, el abandono de su mujer) lo arrojan a la bebida. Se vuelve una persona irascible, sarcástica e insoportable, hasta que toca fondo y cae en manos de Jung.

Algo subliminal guía nuestra conducta entre bastidores. La idea, muy antigua, ya fue planteada por el filósofo budista Vasubandhu. En las capas más profundas de lo inconsciente se almacena un sinfín de imágenes y experiencias compartidas que afloran en circunstancias favorables. A ese

legado viviente accede Jung a través de las personas a las que trata. En sus alteraciones emocionales se manifiestan los arquetipos, imágenes primigenias de la psique con energía propia y una considerable autonomía, capaces de dirigir el comportamiento e incluso de adueñarse de la voluntad.

En su primer encuentro con Pauli, Jung advierte enseguida que el físico teórico muestra un rico «material arcaico» de «alto valor arquetípico» y lo deriva a una colaboradora que comienza a anotar cuidadosamente sus sueños —material con el que Jung escribirá *Psicología y alquimia*—. Forjan una estrecha amistad que se prolonga hasta 1958, año de la muerte prematura. La correspondencia entre ambos genios, en la que se analizan los aspectos psicológicos de la realidad física, dará lugar a la teoría de la sincronicidad, uno de los intentos (no será el último) de resolver la vieja dicotomía entre materia y espíritu. El caso de Pauli se asemeja al de Wittgenstein. Ambos pertenecían a familias judías asimiladas, de gran tradición intelectual, en las que no era fácil desarrollarse emocional y afectivamente.

LA MENTE NO ADMITE DESCRIPCIÓN MATEMÁTICA

En sus ensayos, Pauli aborda con insistencia el proceso de la medida en la mecánica cuántica, especialmente el papel del observador, que difiere del que desempeña en la física clásica. La mecánica cuántica muestra que la posibilidad misma de una observación objetiva debe ser descartada. Pauli comparaba el efecto de la observación en un sistema cuántico con la transformación espiritual que describen las tradiciones alquímicas. De hecho, pretendía formular una teoría cuántica de campos que describiera la relación entre el campo y su fuente como dual y complementaria, comparando la situación del observador en el laboratorio con la relación entre lo consciente y lo inconsciente. En uno de sus artículos escribe: «Dado que lo inconsciente no es mensura-

ble cuantitativamente y por tanto no es susceptible de descripción matemática, y dado que cada estado de conciencia debe alterar lo inconsciente, cabe suponer un "problema de observación" que, aunque implica dificultades considerablemente mayores, presenta analogías con la física atómica».

El interrogante acerca de la unidad de lo físico y lo psíquico será un tema recurrente en la correspondencia y en algunas de las conferencias de Pauli. Ambas formulaciones, las leyes estadísticas de la física y la teoría de los arquetipos, amplían la noción clásica de causalidad y la hacen menos restrictiva (la llevan a lo inmaterial). Según la teoría cuántica, el espectador pasa a ser actor, pues el investigador debe elegir previamente entre dispositivos experimentales mutuamente excluyentes. El ejercicio de la investigación cuántica muestra un punto ciego en las ciencias. Hay algo que no podemos ver por nuestra condición de parte implicada. Si nos limitamos al caso de las neurociencias, nos dice el investigador Àlex Gómez-Marín, encontramos un conflicto de intereses que generalmente se ignora o pasa desapercibido. Un sujeto (el científico) estudia otro sujeto (un humano o un ratón), pero hace ver que su sujeto de estudio es un objeto y, además, que el propio científico no está presente. La investigación empezó con dos sujetos pero, casi sin darnos cuenta, concluye con un objeto. He ahí el truco de magia. La situación del observador ha cambiado. Ya no hay un espectador ajeno a lo que se dispone a ver, sino un agente activo que afectará a lo observado. El modo de mirar el mundo puede cambiarlo (una gran responsabilidad para artistas, escritores y periodistas).

La psique reúne en un todo lo consciente y lo inconsciente. Lo mismo ocurre con los fenómenos de la física atómica, «que gozan de la propiedad de la completitud, que hay que entender en el sentido de que no son susceptibles de des-

componerse en otros parciales sin que cambie, en cada caso, el fenómeno total». Esos paralelismos entre los fenómenos físicos y psíquicos se han descrito como de «sacrificio y elección» (Montet). El concepto de «sacrificio» en física supone una renuncia a determinados valores (pérdida de conocimiento) en favor de otros. «En la medida física, el "don del sacrificio" no forma parte de uno mismo, sino de una porción del mundo externo, de modo que no produce la transformación del observador». Pauli afirma que si analizamos las relaciones entre la aparición de un contenido nuevo de conciencia y la observación en física (los instrumentos de medida pueden considerarse extensiones de los órganos sensoriales), constatamos que el nuevo contenido de conciencia se incorpora al sujeto perceptor como parte constituyente.

En su afán por integrar los descubrimientos de la física cuántica con los de la psicología analítica (la filosofía de la época estaba entretenida con sus lamentos), Pauli y Jung publicaron un libro a cuatro manos, titulado *La interpretación de la naturaleza y la psique*, en el que desarrollan la noción de sincronicidad, que ambos venían elaborando en su correspondencia. Los dos científicos trabajaban en la frontera de sus disciplinas. Pauli había contribuido decisivamente a poner patas arriba la física, que era la ciencia imperante. Jung trabajaba con un tipo de experiencias, sueños y premoniciones, que habían sido vetadas en los congresos de psiquiatría por acientíficas, debido entre otras cosas al dominio de una física mecanicista que empezaba a desmoronarse.

Tras distanciarse de Freud, Jung se había introducido en el estudio de lo inconsciente, un tema excluido del pensamiento occidental casi desde los tiempos del oráculo de Delfos. Se dice, aunque es simplificar demasiado, que Freud uti-

lizaba el concepto clásico (y newtoniano) de causalidad, mientras que Jung se servía de la complementariedad onda-partícula para explicar la relación de lo consciente con lo inconsciente. Sea como fuere, la idea de la sincronicidad nació de este mágico encuentro. La sincronicidad es mucho más que la coincidencia temporal de dos eventos sin relación causal evidente. Tanto Pauli como Jung la concebían como una correspondencia secreta que unía lo físico y lo psíquico. Jung la describiría como «la simultaneidad de un determinado estado psíquico con uno o varios sucesos externos, cuyo sentido parece correr en paralelo al estado subjetivo momentáneo, o viceversa». Como apunta Jacobo Siruela en *El mundo bajo los párpados*: «No se trata de la mera simultaneidad de dos acontecimientos, sino de la *co-incidencia* entre un estado psíquico y uno o varios acontecimientos externos que irrumpen simultáneamente. Estas coincidencias entre el hecho psíquico y el físico se dan *de facto* como una *excepción acausal*, sin lógica alguna, ni nexo entre causa y efecto». Es decir, sin un nexo causal físico. Entendida de este modo, la sincronicidad sería una ley complementaria a la ley de la causalidad (física), lo que nos ahorraría recurrir, como hacemos habitualmente, al azar (como si la casualidad fuera una explicación, cuando en realidad no explica nada).

Para un físico, las ecuaciones no reflejan de manera objetiva y exacta la realidad material, sino que establecen relaciones estructuralmente precisas. Jung sostiene que la sincronicidad es significativa solo cuando la experimenta un individuo, lo que establece una relación de complementariedad entre la aparición o cesación de los fenómenos sincrónicos y el estado relativo de inconsciencia o conciencia del individuo que la experimenta. La sincronicidad no es científica desde el punto de vista de la física, pues solo cobra sentido cuando el individuo la experimenta como tal, y por tan-

to no es reproducible ni refutable en un laboratorio (quizá sí en una sala de meditación) y pertenece a ese tipo de fenómenos que se encuentran más allá de los límites y competencias de esta ciencia. Al ser un fenómeno inconstante y esporádico (como la inspiración poética), depende de la sensibilidad del observador ante un determinado arquetipo. Y aunque no siempre aparecen las musas, su llegada es al mismo tiempo un acontecimiento accidental y significativo, una reunión o lazo entre lo interno y lo externo, acompañado de la sensación de participar en la evolución creativa.

LA IMAGINACIÓN ACTIVA

La premisa es sencilla: hay un trasfondo de la existencia que, entre bastidores, rige en buena medida nuestras vidas. Asomarse a esa trastienda requiere cierta destreza en la «imaginación activa», una técnica desarrollada por Jung entre 1913 y 1916 y que constituye su contribución más genuina a la psicoterapia. La imaginación activa consiste básicamente en una técnica de meditación en la que los contenidos del inconsciente (extraídos de sueños o fantasías) se traducen en imágenes, narraciones o «personalidades». Pretende servir de puente entre el ego consciente y lo inconsciente. Una de las claves es considerar esas imágenes como si tuvieran vida propia y fueran ajenas a la voluntad. Por ejemplo, si el paciente visualiza una escena onírica, el analista le pedirá que la observe minuciosamente y lo informe de los cambios que se vayan produciendo, sin atender a la conciencia ni a las exigencias del sentido. Se trata de garantizar que lo inconsciente se exprese sin la influencia de lo consciente, asumiendo la realidad incuestionable de lo contemplado y favoreciendo las reacciones espontáneas. Puede realizarse no solo a través de la visualización, sino también de la escritura automática, la música, la danza o la pintura.

Esta práctica no está exenta de peligros, sobre todo para los psicóticos, pero en general resulta beneficiosa porque armoniza el yo consciente con lo inconsciente (tanto personal como colectivo) y permite entrar en contacto con el reino de los arquetipos y dialogar con la carga sombría del pasado. Un ámbito imaginal y objetivo que no debe confundirse con el de la fantasía. Gran parte del trabajo de Jung en colaboración con Henry Corbin se orientó al estudio histórico y comparativo de la imaginación activa y su proceso de individuación en diversas épocas y culturas. Corbin descubrió en el mundo imaginal de los sufíes «un orden preciso de realidad, que corresponde a un modo preciso de percepción», y lo identificó con el reino de los ángeles que describen diversas tradiciones espirituales (tema que interesó a Eugenio d'Ors) y está relacionado con la vocación y el destino de las personas. Según Corbin, desarrollar esta facultad permite superar el divorcio entre pensar y ser. La idea ha sido utilizada recientemente en las ciencias de la comunicación, apoyándose en el vínculo que existe entre los ciudadanos y el «imaginario público», un conjunto dinámico de elementos simbólicos y heterogéneos que impregnan las épocas y las sociedades.

Para saber quiénes somos conviene establecer primero un diálogo activo con lo inconsciente. En muchos de los casos que hemos visto a lo largo de este libro, la imaginación se convierte en un «órgano» del alma que da acceso al mundo imaginal. Coleridge distinguió la imaginación de la fantasía en unos párrafos deliberadamente ambiguos (como había hecho Aristóteles) de su biografía literaria. Berkeley abundará en la idea, pero será ignorado por la Ilustración alemana. Para Coleridge, mientras que la fantasía expresa la creatividad del alma artística, la imaginación es «la condición

para la participación cognitiva en un universo sacramental».

Como en las técnicas de meditación, la imaginación activa se inicia con un estado de relajación. Se centra entonces la atención en una imagen rescatada de un sueño. Se la interroga como si fuera una persona, preguntando por su origen y significado, con una actitud lo más abierta posible y dejando en suspenso, hasta donde sea posible, el control de la voluntad. Hay que brindar a lo inconsciente la oportunidad de expresarse, pues según la propuesta de Jung tiene vida propia. Una vez escuchado, podremos verter esos contenidos o bien mediante el arte (música, escultura o dibujo), o bien mediante una narración discursiva. Barbara Hannah cuenta la historia de un discípulo que preguntó a su rabino por qué en la Antigüedad Dios hablaba con frecuencia a los profetas y ahora no lo hacía; su respuesta fue la siguiente: «Hoy la gente no sabe inclinarse lo bastante *bajo* para oír lo que Dios dice». Como casi todo, es cuestión de actitud.

PAISAJE Y CAMBIO CLIMÁTICO

La neurosis colectiva ha sobredimensionado la necesidad de control. Paradójicamente, vivimos un renacimiento de los brujos y los chamanes, aunque hoy sus hechizos tienen forma de algoritmos. Entre el *coach* y el ingeniero telemático anda el juego. Pero todo el asunto, incluido el junguiano, se decide en el ámbito de la personalidad, en la cultura mental (individual o colectiva) que elige las pasiones que se deben fomentar. Tanto la actividad del místico como las teorías del científico se enraízan en la imaginación. Las dos tradiciones constituyen un esfuerzo de adaptación a una fuerza invisible, y aunque las pasiones humanas son las mismas, los fines difieren. El místico pretende renunciar a las demandas del ego; el científico ofrece mecanismos para sublimarlas, recurriendo a las fuerzas de la naturaleza para sus

propios fines. Mientras el primero trata de sacrificar la unilateralidad del ego en beneficio de la totalidad, el segundo, como el brujo de antaño, somete el mundo natural a los intereses del yo consciente.

Esta situación nos aboca a una cuestión fundamental: la armonía con el entorno (hoy llamada «cambio climático»). Lo ilustra la vieja parábola del «hacedor de lluvia», basada en la convicción ancestral de que la armonía con el «Sí mismo» afecta al paisaje. Dicho en términos modernos: hay personas tóxicas, que contaminan el ambiente, frente a otras que transmiten simpatía y paz. La anécdota en cuestión ocurrió en una remota región de China, donde vivía Richard Wilhelm. Después de que durante meses no cayera una sola gota de agua, los religiosos de todas las confesiones hicieron sus invocaciones. Se quemaron barras de incienso y se disparó con fusiles para espantar a los demonios de la sequía. Nada sirvió. Cuando las cosechas estaban a punto de malograrse, los campesinos decidieron salir en busca del «hacedor de lluvia». Trajeron a un anciano de la región de Schandong, con la cara demacrada y una sonrisa incierta, que pidió una casa pequeña y tranquila y se encerró en ella tres días. Al cuarto día cayó una abundante nevada. Wilhelm fue a verlo y le preguntó cómo lo había hecho. El anciano respondió: «Yo no he hecho la nieve, no soy responsable de ello». «Pero ¿qué ha estado usted haciendo estos tres días?», inquirió Wilhelm. «Muy sencillo. Vengo de un país donde las cosas están en orden. Aquí las cosas no están en orden, por eso el país entero está fuera del Tao. Yo tampoco estaba en el orden natural de las cosas porque me encontraba en un país que no estaba dentro de ese orden. Así que tuve que esperar tres días hasta volver a encontrarme en el Tao, y entonces, naturalmente, el Tao hizo la nieve».

Ante la fantasía del mito y el juego proteico de las transformaciones (un caballo se disuelve en un enjambre de moscas), Jung veía una responsabilidad ética en nuestra actitud hacia lo inconsciente. Su integración en lo consciente suponía un enriquecimiento de la personalidad, y el medio para lograrlo era la imaginación activa, el vector por excelencia del «proceso de individuación». El gran mérito de Jung fue explicar cómo establecer contacto con ese extraño mundo. La imaginación activa es una psicosis voluntaria, de ahí los riesgos que entraña. Muestra un paisaje inadvertido que pone de manifiesto que los muertos no se han ido, donde los contenidos del pasado, olvidados o reprimidos, exigen su integración en el presente. Desde esta perspectiva, es esencial que en ese encuentro el yo no quede fuera de combate. Del mismo modo que la conciencia de la moral y los valores ejerce sobre lo inconsciente un efecto restrictivo, también lo inconsciente puede arrinconar la «personalidad» o ponerla en peligro, como ocurre en las experiencias con el ácido lisérgico (la nobleza de ciertas sustancias psicoactivas radica precisamente en que desmontan el ego). Una vez pasada la prueba, la personalidad saldrá fortalecida, más completa y armónica.

Con frecuencia nuestra propia actitud consciente nos mantiene alejados de nosotros mismos. Tanto las suposiciones negativas (devastadoras para la psique) como la complacencia en fantasías y ensoñaciones en las que actuamos como los héroes que no somos hacen que perdamos el contacto con esa realidad interna. De ahí a la depresión no hay más que un paso (en el supuesto de que quien menos conoce su inconsciente es el que recibe una mayor influencia de él).

El fracaso en la evolución interior del hombre fue para Jung uno de los descubrimientos más dolorosos del siglo XX europeo, probablemente el más violento de la historia conocida. Como el cuerpo vivo, la psique es un aparato autorregulador. El miedo a adentrarse en uno mismo y la pérdida del instinto, dos de las marcas de la civilización puritana, han tenido un coste psíquico. Jung reproduce en cierto sentido el problema de Rousseau: ambos se enfrentaron al determinismo y el puritanismo de la sociedad suiza, que colectivamente reprime la voz rebelde y fastidiosa que pide atención desde el sótano. El proceso interno de la imaginación activa pretende ensanchar la personalidad psíquica, revelar los arquetipos que nos guían. Hay una responsabilidad, todavía no reconocida, respecto a los propios pensamientos y fantasías que puede investigarse simbólicamente, entendiendo por símbolo cualquier expresión que reproduzca de la mejor manera posible una situación compleja que aún no ha sido comprendida por la conciencia. El recorrido puede ser cognitivo o artístico, de comprensión o de creación (nada es bueno o bello si no encaja en el esquema colectivo), pero la creación estética precisa de cierta comprensión. Ambas vías se complementan gracias a la «función trascendente», que es como Jung llamaba a estos experimentos mentales. Tomarse en serio lo inconsciente no significa tomárselo al pie de la letra (de hecho, lo inconsciente es aquello que carece de literalidad), sino ofrecerle la oportunidad de participar en nuestra vida mental, aproximando los opuestos, armonizándolos, descartando la unilateralidad de la conciencia frente al instinto, corrigiendo esa deformación psíquica que asumimos para vivir en sociedad. Las comunidades científicas tendrán sus recelos, pues el juicio intelectual no suele asumir la complejidad de lo mental, sino que en general prefiere cercenar la mente, dividirla en compartimentos

más o menos estancos (lenguaje, símbolo, razón…), pero sería ingenuo ir en contra de los presupuestos míticos de la vida psíquica. La ausencia de una explicación por parte de la física o la química no significa que no exista ese mundo imaginal capaz de influir en nuestra visión de la verdad científica.

EPÍLOGO

PENSAR ES IMAGINAR

Mucho antes del triunfo del positivismo y la psicología conductista, hubo un momento de la historia de Europa en el que la imaginación cobró un protagonismo excepcional. Fue durante la Edad Media, para Whitehead la época más lógica y racional de la historia, cuando se constató que lo que hace que una vida sea personal y singular, más que la época, las circunstancias exteriores o la historia, son los propios fantasmas. Ese descubrimiento se lo debemos a la filosofía árabe, que se hace eco de la de Aristóteles. Permítasenos ahora sintetizarlo para ver hasta qué punto Europa pudo haber encontrado un camino diferente que el que condujo, a través de la Ilustración, al positivismo.

Hemos visto que para Aristóteles no era posible pensar sin imágenes. A la hora de pensar, el alma recurre a los *fantasmas*, imágenes que se hacen presentes en la facultad imaginativa[55]. Si bien es cierto que el pensamiento ciego es posible en los algoritmos y abstracciones matemáticas, cuyo desarrollo es en cierto sentido «mecánico», cuando queremos otorgarle significado hemos de recurrir de nuevo a las imágenes. Pensemos en la teoría de la relatividad general. Tras el desarrollo ciego de las ecuaciones, Einstein llega a una fórmula «visible» por su belleza y sencillez, $E=mc^2$. Entonces comprendemos la equivalencia entre masa y energía. Y ello supone imaginar un cuerpo que se deshace en fuego o radiación, o que la propia radiación se cuaja en materia,

como una lava fría. En ambos casos recurrimos a los *phantasmata.*

El viaje del alma es un viaje imaginal a través de una distribución de colores y tonalidades, más que de sonidos o abstracciones. El hombre vive y muere por sus imágenes. Para Goethe, esos colores eran una combinación de luz y oscuridad; para Whitehead, objetos eternos. No hay un yo anterior, sino que son precisamente esas imágenes las que configuran lo que llamamos «personalidad». Aquellos que durante demasiado tiempo se dedican al pensamiento abstracto (los matemáticos lo saben bien), se ven asediados periódicamente por la neurosis, el insomnio y la depresión, síntomas todos ellos de quien vive en desacuerdo consigo mismo. Hay ciertas cualidades, como la alegría, la empatía y la solidaridad, que nunca podrán desarrollarse a partir de concepciones abstractas. El pensamiento especulativo y abstracto puede verse entonces como una de las posibles evoluciones a partir de ese fondo imaginal, no como la única o exclusiva. Hemos llegado adonde estamos y sería pueril pretender borrar el pasado, pero no lo es comprender que no era el único camino posible. De ahí que la tarea más urgente de la filosofía de hoy sea la crítica de las abstracciones.

La mente individual adquiere su condición de «sujeto» a partir de ese fondo común de imágenes y de sus derivados narrativos (mitos) y representativos (símbolos). Gracias a su mediación se erigen y cohesionan las sociedades humanas. Son esas imágenes comunes las que nos permiten advertir los objetos particulares. Según esta concepción, la mente del sujeto sería un teatro y la fuente una gruta (la cavidad del cráneo) donde se proyectan imágenes ancestrales. Son estas las que individualizan y cuajan al sujeto, las que erigen el «yo». Son asimismo el filtro que permite la visión y el crecimiento de otras imágenes «nuevas», y su incorporación (re-

conociéndolas) a un yo cambiante y siempre en marcha. De ahí la ingenuidad de querer verlo todo, pues no conduciría más que a desdibujar y emborronar la personalidad y, lo que sería peor, a desorientarla. Y también la necesidad de cuidar y seleccionar lo que uno ve.

El entendimiento, todo aquello que puede ser pensado, no nace ni muere. Esa es la premisa aristotélica. Frente a ese fondo inmutable, las mentes individuales surgen y desparecen, aquí y allá, sucediéndose en generaciones, linajes y pueblos. Hay un flujo continuo que va de lo eterno a lo pasajero, de la unidad a la multiplicidad. Tal es la tensión esencial que sustenta este universo hecho de imaginaciones, en el que cada intelecto, cada mente particular, encuentra su propia forma y realización entre los diversos fantasmas que componen el mundo imaginal. En ese contacto, el sujeto se determina frente a su objeto, que no es una entidad abstracta sino una aparición. Al vincularse a una imagen (y no otra), la mente hace camino. Así es como el pensamiento actúa en nosotros a través de la imaginación. Ese es el *barzaj* o mundo intermedio del que hablaban los sufíes, el lugar de encuentro entre el mundo inmaterial de los significados y la experiencia sensible. Un ámbito donde se funden dos temporalidades: lo inmutable o alérgico al cambio y el fenómeno pasajero. Esa doble naturaleza constituye la esencia de lo imaginal. Cuando alguien imagina, ese fantasma pertenece tanto al sujeto como al objeto imaginado. Ambos son corruptibles, pero lo imaginado goza de otra condición, participa de lo eterno porque siempre habrá alguien que imagine. De ahí la sabiduría del niño, que vive más próximo al *barzaj*.

La imaginación se mueve entre lo corpóreo y lo incorpóreo, entre lo concreto y lo abstracto, entre lo fugaz y lo eterno. Es el factor que mejor define lo humano, mucho más

apropiado y preciso que la razón silogística. El hombre vive al mismo tiempo dentro y fuera de la naturaleza. Esa es la médula de su condición, vivir entre dos mundos. Esa tensión interna, que hace posible la vida del alma, es el resorte erótico del conocimiento. Sin ese magnetismo no podríamos conocer nada. La vida, no solo la del niño, supone una apropiación imaginativa que es al mismo tiempo una proyección hacia ámbitos no estrictamente humanos. El viaje imaginal de Dante es el ejemplo más acabado. Los ámbitos o estados de ánimo que recorre, con Virgilio, Beatriz o Bernardo de Claraval, no son solo lugares de confluencia entre lo sensible y lo inteligible, sino que miden la distancia entre el sujeto individual y el entendimiento único. Todos ellos son umbrales de realidad, todos permiten comprobar que la subjetividad humana es un aspecto externo al entendimiento.

Uno no elige sus ideas, sino que son las ideas las que lo eligen a uno. El pensamiento «original» es tan ilusorio como el propio. Y puesto que el pensamiento no puede trabajar sin imágenes, el individuo adquiere su realidad mediante la contemplación (su relación con el fantasma). La alforja de imágenes de cada cual es la que configura su destino y temperamento. La idea de la atribución es así desplazada por la de conjunción o encuentro. El pensamiento pasa a ser un episodio en el que el individuo es visitado por ciertas ideas (imágenes), que asimila o rechaza. Este enfoque se aplica tanto a los mitos como a las ideologías políticas y científicas. Uno se puede adherir a estas y, ya hablemos del neoplatonismo o de la física moderna, configurar con ellas su temperamento. En ambos casos se tratará de un hábito de la mente individual. Además, esas ideas ya no pertenecen a nadie en concreto, sino a un entendimiento único del cual emergen los diversos temperamentos. Hay aquí un magnetismo muy platónico que se ejerce de arriba abajo. El Inte-

lecto, erigido en el «gran Atractor» de sujetos, da a cada uno su porción de ideas con las que orientar el curso de su existencia. O mejor, esa unidad se actualiza en sujetos particulares (se proyecta sobre estos), de modo que el conjunto de todos ellos «reproduce» la Unidad esencial del Intelecto (o entendimiento).

El individuo se vincula a una idea, la acoge y la frecuenta, la paladea y la revive en diferentes situaciones a lo largo de su vida. Entonces, esa idea va conformándolo, dibujando su rostro. No tiene por qué ser una proposición; de hecho, es conveniente que no lo sea, puede consistir en el mero hábito de contemplar un objeto. La alegoría de Nathaniel Hawthorne en *El gran rostro de piedra* es un buen ejemplo. El individuo no nace ni es creado, sino que se hace continuamente mediante esos hábitos imaginativos. El ser que «nace» es pura potencialidad, inclinada por experiencias previas, pero con la libertad de configurarse a sí mismo. Por eso el sujeto y el objeto son igualmente exteriores respecto del entendimiento uno, pues forman parte del mismo movimiento de los *phantasmata* que permite al pensamiento vincularse a un momento y lugar determinados, «estar ahí» (cuando de hecho está fuera), haciendo posible esa eternidad enamorada de las producciones del tiempo de la que hablaba William Blake. Y al vincularse, al atarse lo que siempre ha estado liberado, ese pensamiento libre de cualquier determinación cuaja y se convierte en *alguien*.

La sensibilidad de la mosca difiere de la del hombre en el mismo sentido que las sensibilidades de individuos, épocas o sociedades. Todo ambiente define y a la vez es definido por un ámbito de sensibilidad. Por eso se dice que el pensamiento se constituye mediante las imágenes y su combinación. Ibn Arabí o Coleridge, por citar dos ejemplos de tradiciones y ambientes bien diferentes, profundizaron cada uno

a su manera en esta tradición contemplativa. Los antiguos budistas de la escuela *vijñānavāda* concibieron un depósito que almacena los fantasmas del género humano y del que surgen los diferentes individuos. Desde esta perspectiva, ser racional significa ser sensible a las imaginaciones de los hombres frente a las de la mosca o la berenjena.

Frente a las ciencias abstractas o numéricas, esa es la propuesta de humanismo radical que defiende este libro. El espíritu se inclina a escribir la metamorfosis de los cuerpos en otros cuerpos nuevos. Como los períodos históricos, las filosofías transmutan y asumen diferentes disfraces. Solo un elemento de ese carnaval permanece inmutable: el espíritu mismo, el testigo, que los antiguos hindúes llamaban «persona». De ahí la necesidad del espíritu de rastrear las imágenes y metáforas de los hombres a través de las diferentes épocas. Es en el manantial de las imaginaciones, en los fantasmas que son capaces de crear, donde hay que buscar la salida del laberinto. El filósofo no es ya el experto en silogismos, ni siquiera en argumentaciones o destrezas dialécticas; ahora se caracteriza por la agilidad, gracilidad y ternura de su imaginación. Es en esta donde la filosofía ha de buscar su camino. Las imágenes son para el intelecto lo que los objetos para los sentidos. Los fantasmas humanos, no las cosas, son los criterios de verdad del pensamiento, pues la experiencia propia de la razón discursiva no está constituida por cosas sino por imágenes.

A lo largo de este libro hemos seguido el rastro de una corriente de pensamiento que se remonta a la Antigüedad. Sus postulados, aunque no perfectamente definidos, tienen algo en común. El primero y fundamental, a pesar de todos los accidentes, es la bondad natural del universo. El mundo es esencialmente bueno, aunque en muchas ocasiones los comportamientos parezcan empeñados en desmentirlo. Esa

bondad natural le confiere una unidad que resulta difícil de entender, pero que puede ser fuente de inspiración para la vida mental. Otro rasgo esencial es la creencia en diferentes niveles de realidad (a veces inmateriales) y en el hecho de que todas las cosas son cada vez más imperfectas conforme se alejan de esa Unidad original. Los seres provienen de esa única *fonte*, como diría San Juan de la Cruz, y las distintas tradiciones imaginan caminos y estrategias para regresar a ella. Hay una tendencia natural de la mente a volver la mirada hacia el origen, hacia la fuente de la que surgió.

Platón escribió una buena cantidad de diálogos a lo largo de más de cincuenta años. En ninguno aparece expresando sus propias opiniones. Esos diálogos no se limitan a desarrollar razonamientos, sino que se encuentran trufados de mitos que orientan al lector mediante una narración. Igual que los filósofos irónicos de la India, Platón parece escabullirse como las anguilas, pues nunca expresa su opinión sobre el asunto tratado. Olimpiodoro cuenta que Platón soñó una vez que era un cisne, que volaba de árbol en árbol y esquivaba las flechas de sus cazadores. El fundador de la filosofía parece no querer comprometerse, o hacerlo solo desde la docta ignorancia. En este sentido, Borges, como Santayana, fue uno de los últimos platónicos. Quiso ser, como lo fue Platón, representante del pensamiento (no de este o aquel pensamiento) y mostró más interés en el ejercicio de la filosofía (lúdico, didáctico, sapiencial) que en la defensa de una doctrina particular.

En uno de los diálogos más bellos de Platón, Fedón cuenta al pitagórico Equécrates los últimos momentos del maestro y su conversación con amigos y discípulos. Expone una concepción de la filosofía hoy denostada. La filosofía como preparación para la muerte, para la «traducción» a otras esferas de lo que uno ha sido en vida. Es el viaje por el Duat

de los egipcios, el viaje imaginal de los sufíes, el «estado intermedio» de los budistas o los espectáculos que nos aguardan tras la muerte (Borges). Bajo la sombra de su inminente ejecución y ante los ataques de los escépticos, Sócrates defiende que el alma sigue existiendo tras separarse del cuerpo. Una continuidad que justifica por medio de creencias órfico-pitagóricas y de una idea que recorrerá toda la historia del pensamiento: «Conocer es recordar». Las razones de Sócrates son dos. Si disponemos de conceptos que no tienen su origen en la experiencia, es legítimo suponer la preexistencia del alma antes de nacer. Nada impide entonces que exista después de la muerte. A ello se añade una segunda razón, que es casi un axioma en el mundo antiguo: el parentesco del alma con lo divino. Para que pueda darse el conocimiento, debe existir una semejanza entre el que conoce y lo conocido.

Un mito explica el destino del alma, el tránsito por el Hades y el posterior balance de acuerdo con los modos de vida. Sócrates aprovecha para hacer recuento de su propio itinerario intelectual, desde la filosofía natural de Anaxágoras hasta la hipótesis de las Ideas, según la cual, al margen de los fenómenos pasajeros, existe un ámbito eterno de lo bello en sí y de lo bueno en sí, del que participan los seres bellos y buenos, que son su reflejo en este mundo. El diálogo concluye con la entrega confiada a la muerte del «más sabio y justo entre los hombres». Un relato que ha ejercido una influencia incalculable en la historia de Occidente.

Esa forma de pensar tiene un componente erótico. De ello se habla en el *Banquete*, origen del parentesco romántico entre el amor y la muerte. La conversación se desarrolla tras una copiosa cena. Los comensales, uno tras otro, hacen su encomio de Eros. Para unos es la causa de lo mejor para el hombre; para otros, un principio universal de la naturale-

za o la añoranza de una plenitud perdida. Sócrates se aparta de las teorías y cuenta una experiencia personal: su iniciación por Diotima de Mantinea. La profetisa le cuenta un secreto, que Eros no es un dios sino un daimon, nacido de la abundancia y la pobreza, y que no es lo bello ni lo bueno en sí, sino la inclinación hacia lo bello y lo bueno. Es un poder intermedio entre el hombre y lo divino, entre lo mundano y lo ideal, entre la opinión y la sabiduría. Como en los misterios de Deméter, el sujeto es conducido de la mano de Eros, peldaño a peldaño, desde los cuerpos particulares hasta la contemplación de la belleza. No podemos saber si esto es posible, si ha ocurrido alguna vez, pero el motivo ha inspirado la tradición que hemos contado aquí. En muchos aspectos sigue estando presente y su fuego mantiene viva la imaginación creadora.

Notas

[1] *Timeo* 29d-30c. Cita tomada de *Diálogos VI*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2000. <<

[2] El relato es el que propone la filosofía del *sāṃkhya*. Para más detalles, véase Juan Arnau, *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista*, México, FCE, 2012. <<

[3] Empleamos la abreviatura «a. e. c.» («antes de la era común»). <<

[4] Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios: Mitología oriental*, trad. de Belén Urrutia, Vilaür, Atalanta, p. 141. <<

[5] El mito de Osiris lo cuenta Plutarco en el libro V de sus *Moralia*, donde observa profundos paralelismos con los mitos griegos (como veremos en los capítulos 3 y 4). Así, Osiris equivale a Dioniso; Isis, a Deméter; Thoth, a Hermes; Shu y Tefnut, a Cronos y Rea (asociados a su vez por los cristianos primitivos con Cristo y la Virgen María). <<

[6] Ese orden del corazón levanta el sol cada mañana, «eleva» a Horus, el halcón solar. Horus fue un dios anterior a las dinastías, cuyo centro de culto era Hieracómpolis. Desde el Imperio Antiguo, el faraón se consideraba la manifestación de Horus en la tierra, aunque al morir se convertía en Osiris y pasaba a formar parte del creador Ra, con el que se lo asociará durante el Imperio Nuevo. Horus es hijo de Osiris e Isis. <<

[7] En Egipto, como en la India, el loto es un símbolo sagrado que representa el poder de la transformación y el renacimiento. En uno de los mitos de Hermópolis, el propio Ra nace de un capullo de loto que emerge del océano pri-

mordial. Los paralelismos con el mundo indio resultan más que evidentes. <<

[8] Una idea que recuerda a la *buddhi* de la filosofía del *sāṃkhya*, el primer producto del romance entre la conciencia original y la naturaleza creativa. <<

[9] Los decanos eran en el antiguo Egipto los treinta y seis grupos de estrellas o constelaciones que se alzan en el horizonte debido a la rotación terrestre. El ascenso de cada decano marca la hora nocturna. <<

[10] Solo la música se libra de estas asociaciones. Filón de Alejandríadescribe al hombre como un instrumento del aliento divino. En Egipto, la cítara se tocaba con púa, de ahí que el *noûs* sea la púa de Dios, cuya voluntad es hacerlo sonar. La providencia tañe el alma, que debe afinarse para que el *noûs* la haga sonar como es debido. Se observan aquí ecos del concepto de la «música de las esferas» de los pitagóricos, según el cual el conjunto de las cosas interpreta un concierto dulce y verdadero. <<

[11] «Los griegos, oh rey, solo tienen palabras vacías, eficaces para la demostración, y eso mismo es la filosofía griega, ruido de palabras. Nosotros no usamos palabras sino sonidos llenos de eficacia» (*Corpus hermeticum* XVI). <<

[12] El relato del descenso a los infiernos ya lo conocen Eurípides y Platón, pero habrá que esperar a Ovidio y Virgilio para encontrarlo completo. <<

[13] La sentencia se atribuye a Museo, figura mítica que compone poemas arcanos. Los órficos, como los pitagóricos o los filósofos anteriores a Sócrates, se sintieron atraídos por la unidad que subyace a la diversidad (lo que desembocará en el monoteísmo). <<

[14] Es creencia común que los muertos están sedientos, una idea que también encontramos en Egipto. <<

[15] De Empédocles se cuenta que, tras vencer en una prueba de los Juegos Olímpicos, en vez de ceder a la costumbre de inmolar un buey, ofreció al fuego una figurilla del animal hecha de harina y miel. <<

[16] En griego, *metis* significa 'mente', 'prudencia, discreción', 'designio, proyecto' y 'astucia, ingenio'. <<

[17] Según Pausanias, en el siglo II el recinto de Delfos está poblado de estatuas de bronce, donadas en agradecimiento a los servicios del oráculo. Una vía sacra asciende serpenteante la montaña, flanqueada por pequeñas capillas que guardan exvotos y ofrendas, hasta llegar al templo del oráculo y, más arriba, al estadio. Los olivares se extienden hasta el golfo de Corinto. En la terraza frente al templo se encuentra el altar de los sacrificios. Posteriormente se construyó un teatro y un estadio capaz de albergar a siete mil peregrinos con ocasión de los Juegos Píticos, que consistían en pruebas atléticas y concursos hípicos y líricos y que se celebraban cada ocho años, alternándose con los olímpicos. <<

[18] Concretamente, en las versiones sánscritas del *Buddhacarita, Mahāvastu* y *Lalitavistara.* <<

[19] Fragmentos B101, B54 y B45 respectivamente. <<

[20] B33. <<

[21] B62. <<

[22] B84. <<

[23] Clémence Ramnoux asocia esta idea con la supuesta pertenencia de Heráclito a una familia de sacerdotes que oficiaban en el santuario de Deméter, donde el muchacho debió de familiarizarse con el lenguaje de los misterios, así como con el *kykeón*, del que ya hemos hablado a propósito de los misterios de Eleusis. <<

[24] Hay fragmentos que apoyan la tesis de Jaeger: «Se purifican con otra sangre, como si alguien manchado de lodo

tratase de limpiarse con lodo» o «dirigen oraciones a simulacros» (B5). <<

[25] B27. <<

[26] B75. <<

[27] B67. <<

[28] B102. <<

[29] *Fedón* 96b. <<

[30] B30. <<

[31] B88. <<

[32] B123, B50 y B8. <<

[33] *Acerca del alma* 450, 9-12. <<

[34] *Ibid.*, 430b, 5-6. <<

[35] Estos teólogos, ignorando la «no resistencia directa al mal» para evitar que actualice su fuerza, se vieron en la obligación de contarnos con todo detalle las extravagantes visiones de los gnósticos. Relegar el mal al olvido no era, para Spinoza, una mala estrategia. Hacer como si no existiera no es del todo ingenuo, ni siquiera una negligencia moral. Los apóstoles de la concienciación, partidarios de difundir las imágenes del horror, ignoran hasta qué punto contribuyen a su repetición. <<

[36] En la gnóstica antijudía, los arcontes reciben los nombres del dios iracundo y vengativo del Antiguo Testamento: Sabaot, Iaó, Elohim, Adonai, El-shaddai. <<

[37] Sobre el parentesco entre el asceta y el libertino, Octavio Paz escribió unas páginas magníficas en *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 1995. <<

[38] Sophia es un personaje de la literatura hebrea postalmúdica que en el gnosticismo abarca desde lo más elevado hasta lo más vulgar, desde lo más espiritual hasta lo más carnal. Los barbelognósticos, como los ofitas, concebirán

una Sophia superior y otra inferior, siendo esta última la forma «izquierda» o «corrupta» de la primera —la Sophia Prunikós (la 'Sabiduría ramera')—, que tendrá su equivalente en la doctrina de la «emanación izquierda» de las *sefirot* de Isaac Luria. <<

[39] Para una descripción más completa del mito de Valentino, véase Hans Jonas, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. de Menchu Gutiérrez, Madrid, Siruela, pp. 330 y ss. <<

[40] Véase su obra *Platonismo y vida espiritual*, trad. de Daniel Moreno, Madrid, Trotta, 2006. <<

[41] Es posible que este grupo acabara estableciéndose en Harrán, ciudad bizantina en la frontera de Persia, que fue pagana hasta bien entrado el siglo VI. Fue ahí donde Damascio compuso sus comentarios a Aristóteles, que más tarde conocería el mundo árabe. Alejandría fue conquistada por los árabes en el 642, pero en crónicas musulmanas posteriores se alude a un mítico lugar de origen desde el que se transmitió el conocimiento griego (a través de Antioquía y Harrán). Sea o no cierto, atestigua el éxito del platonismo tardío, que entregó el testigo al mundo árabe antes de desaparecer. <<

[42] Hemos tomado como referencia *La vida nueva*, ed. bilingüe, trad. de Julio Martínez Mesanza, Madrid, Siruela, 1985. Por lo que respecta a la *Comedia*, nos apoyamos en las traducciones de Ángel Crespo (Barcelona, Seix Barral, 2004, ed. bilingüe, 3 vols.) y, especialmente, de Ángel Chiclana (Madrid, Austral, 2010). <<

[43] Entre los cabalistas de Castilla y Gerona se reprodujo la vieja querella entre aristotélicos y platónicos. El *Zohar* era de hecho una reacción, gnóstica y neoplatónica, al auge del racionalismo propiciado por Maimónides. Sus ideas so-

bre medicina, magia y demonología provienen de la cultura popular de la Baja Edad Media. Un ejemplo evidente es la elaborada mitología en torno al reino de las tinieblas y la jerarquía de las fuerzas de Satanás; una doctrina de la «emanación izquierda» que, como el reino de la luz, se organiza en diez esferas o *sefirot.* <<

[44] Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de Beatriz Oberländer, Madrid, Siruela, 1996, p. 228. <<

[45] Todo está ligado con todo, la separación de las cosas es aparente. La creación refleja el movimiento interior de la vida divina: todo lo que ocurre, ocurre *en* Dios, desde el cometa hasta la inquietud. El mundo se desarrolla en dos planos, el de las «esferas» y el de lo sensible. Lo que llamamos «fuerzas de la naturaleza» no son sino el desarrollo exterior, en otro plano de la realidad, de aquellas fuerzas que habitan en el interior de lo divino. La existencia separada de las cosas es solo una parte de la verdad. La vida oculta de Dios late en lo más alto y en lo más bajo. <<

[46] Gershom Scholem, *op. cit.*, p. 261. <<

[47] La actividad meditativa tiene también sus riesgos. Cada una de las letras se encuentra asociada a un miembro del cuerpo, y si el iniciado se equivoca al combinarlas podría quedar inválido. <<

[48] Ibn ʻArabī, *El esplendor de los frutos del viaje*, trad. esp. de Carlos Varona Narvión, Madrid, Siruela, 2008, p. 60. <<

[49] Fernando Mora, *Ibn ʻArabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011, cap. 7: «“Luz sobre luz”: más allá de las imágenes». <<

[50] Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del islam*, trad. de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2002. <<

[51] Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, trad. de Luisa Josefina Hernández, México, FCE, p. 25. <<

[52] Carl G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, trad. de M.ª Rosa Borrás, Barcelona, Seix Barral, 2001, p. 176. <<

[53] *Ibid.*, p. 115. <<

[54] *Ibid.*, p. 124. <<

[55] *Acerca del alma* 3.7.431a, 16. <<

ÍNDICE